ميشيل شودكيفيتش

MICHEL CHODKIEWICZ

بَحرٌ بِلا ساحِل

ابنُ عَرَبيّ، الكتابُ والشَّريعَةُ



ترجمة: د. أحمد الصادقي

مراجعة: د. سعاد الحكيم



ميشيل شودكيفيتش

"من مواليد باريس سنة 1929.
أنجزتُ في حياتي ثلاثة إنجازات، فقد كُنتُ: 1) أباً لأُسرة من ثمانية أولاد، و2) موظّفاً ثمّ مديراً عامّاً لإحدى كُبرَيات دُور النشر في باريس، وهي دار سوي، و3) باحثاً، ثمّ استاذاً جامعيّاً في تاريخ التصوّف الإسلاميّ بمدرسة الدراسات العليا التّطبيقيّة للعلوم الاجتماعيّة بباريس.
وقد سخّرتُ سنوات التّقاعد للمطالعة والبحث العلميّ بكلّ نشاطٍ وحماسةٍ".

قائمة المؤلّفات بالفرنسيّة:

- **الأمير عبد القادر الجزائريّ: كتاباتٌ روحيّةٌ**، ترجمةٌ وتقديمٌ لمقتطفات من كتاب (المواقف) للأمير عبد القادر، دار سوي، باريس، 1982.
- **أوحد الدّين البلياني، رسالة الوحدة المطلقة**، ترجمةٌ وتقديمٌ، باريس، دار المحيطين، 1982.
- **خاتم الأولياء: النّبوّة والولاية في مذهب ابن عربيّ**، باريس، دار غاليمار، 1986.
- **الفتوحات المكّيّة: نصوصٌ مختارةٌ**، ترجماتٌ بالفرنسيّة والانكليزيّة بإدارة وإشراف ميشيل شودكيفيتش، باريس، دار سندباد، 1988.

عمل ميشيل شودكيفيتش مُديراً لأبحاث التصوّف في مدرسة الدّراسات العليا للعلوم الاجتماعيّة بباريس. وقد سخّر معظم مؤلّفاته لابن عربيّ وأتباعه.

وله مشاركاتٌ في عدّة مؤتمرات علميّة دوليّة في التّصوّف الإسلاميّ وتاريخه، وعشراتٌ من المقالات المنشورة بالفرنسيّة والإنكليزيّة في المجلّات المتخصّصة.

ميشيل شودكيفيتش

بَحرٌ بِلا ساحِل

ابنُ عربيّ، الكتابُ والشَّريعةُ



بَحرٌ بِلا ساحِل

ابنُ عَربيّ، الكتابُ والشّريعةُ

ابنُ عربيّ بينَ القُرآنِ والشّرع

مؤلّفـاتُ ابـن عربيّ (1165-1240)، على ضخامتها وصعوبتها والمشـكلات التي أثارَتْها، هي التي طبعت بطابعها الحياة الرُّوحيَّة في الإسلام خلال ثمانية قرون، من المغرب العربيّ إلى الشّرق الأقصى. وهو يؤكّد أنّ كلّ مـا كَتبهُ مستلهَمٌ كُلّيًّا مـن القـرآن الكـريم، "البحـر الـذي لا سـاحلَ لَـهُ". وهـذا مـا أراد ميشـيل شودكيفيتش أن يتثبّـتَ منـه في دراسته التي تحلّلُ عدَّةَ نُصوصٍ، منها ما جاء في ذلك المجموع العبقريّ الذي يتكوّن منه كتابُ الفُتوحات المكّيّة.

وتَظهَرُ في هذا الكتاب مبادئُ التّأويل التي قادت ابنَ عربيّ في تفسير القرآن. ولمّا كانَ قد تجنّب في تفسيره المَجازَ، جاءَ من أعمق التّفاسير وأكثرها جدَّةً؛ لأنّه وليد التّدقيق الحَذِر لديه من أجل الوُقوف على المعنى الظّاهر وحدَهُ. وهو يبيّنُ أيضًا أنّ القُرآن حاضرٌ في الوقت نَفسه، صَراحَةً أو خُفيَةً، في نسيج التّعاليم التي ينطوي عليها وفي البنية التي تنظّم عرضَهُ، كاشفاً بذلك عن تماسُك هندسته الخَفيّة التي تستعصي على المنطق البشريّ.

وأخيراً، ساعدَ هذا الكتابُ على فهم السُّلوك الصُّوفيّ بوصفه سَفَراً دائماً في الكلام الإلهيّ نفسه. على أنّ الوحي ليس رسالةً فقط، وليس ذاكرةً تراكميّةً لحقائقَ غائبة، بل هو الشّرعُ نفسُهُ الذي قام على تذكير المخلوقات بحالتها الأوّليّة حين كانَتْ "أعياناً ثابتةً" في العلم الإلهيّ القديم، وذلك بالخضوع الصّارم للفرائض المكتوبة التي تتمّ عبر "المنازل القرآنيّة" التي يبلغ فيها المعراجُ الصوفيّ ذروة القداسة في نهاية المطاف.

موضوع الكتاب فلسفة التصوّف

ISBN 978-9959-29-645-0





موقعنا على الإنترنت
www.oeabooks.com

د. أحمد الصادقي

باحثٌ من المغرب من مدينة دمنات جنوب شرق مراكش.
حاصلٌ على الإجازة في علم الاجتماع وعلى الدُّكتوراه في الفلسفة من جامعة محمَّد الخامس بالرِّباط.
مدرِّسٌ للفلسفة من سنة 1980 إلى يومنا هذا.
أُستاذٌ عرضيٌّ بكلِّيَّة الآداب بنمسيك- الدَّار البيضاء، وبكلِّيَّة الآداب- المحمَّديَّة.
أُستاذ الفلسفة بمؤسَّسة دار الحديث الحسنيَّة للدِّراسات الإسلاميَّة العُليا بالرِّباط.
عضو الفريق التَّربويّ لمادَّة الفلسفة بأكاديميّة الدّار البيضاء- أنفا بين عامَيْ 1994, 1998.
حاصلٌ على تنويه من هذه الأكاديميّة.
مهتمٌ بالتَّصوُّف وبترجمة نصوص من الفلسفة الغربيَّة.
شارك في ندوات كثيرة، وأسهم في مناقشة عددٍ من المؤلَّفات النقديَّة في اتِّحاد كُتّاب المغرب بمدينة المحمَّديَّة.

من مؤلفاته:

إشكاليَّة العقل والوجود في فكر ابن عربيّ: بحثٌ في فينومينولوجيا الغياب. ط1، دار المدار الإسلاميّ، بيروت، 2010، وقد حصل على جائزة المغرب للكتاب في عام 2011.

من ترجماته:

ابن عربيّ: سيرته وفكره، كلود عدّاس، ط1، دار المدار الإسلاميّ، بيروت، 2014.

بَحرٌ بِلا ساحِل

ابنُ عَرَبيّ، الكِتابُ والشَّريعَةُ



ميشيل شودكيفيتش

بَحرٌ بِلا ساحِل

ابنُ عَرَبيّ، الكِتابُ والشَّريعَةُ

ترجمة

د. أحمد الصّادقي

مُراجعة

د. سُعاد الحَكيم

دار المدار الإسلامي

Original Title:
Un océan sans rivage Ibn Arabî, le Livre et la Loi
by Michel Chodkiewicz
Copyright © - Éditions du Seuil, 1992
Collection *La librairie du XXIe siècle*, sous la direction de Maurice Olender

نشر هذا الكتاب لأول مرة باللغة الفرنسية في دار سوي 1992

الطبعة الأولى
أيلول/سبتمبر 2018

بَحرٌ بِلا ساحِل: ابنُ عَرَبيّ، الكِتابُ والشَّريعَةُ
ترجمة أحمد الصادقي
موضوع الكتاب فلسفة التصوُّف
الحجم 17 × 24 سم
تصميم الغلاف دار المدار الإسلامي
التجليد برش مع ردّه

ISBN 978-9959-29-645-0
(دار الكتب الوطنية/بنغازي ـ ليبيا)
رقم الإيداع المحلي 2015/9

دار المدار الإسلامي
الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس،
هاتف 04 03 75 1 961 + **خليوي** 89 39 93 3 961 +
05 03 75 1 961 + **فاكس** 07 03 75 1 961 +
ص.ب. 14/6703 بيروت ـ لبنان
بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb
الموقع الإلكتروني www.oeabooks.com

توزيع حصري في العالم ما عدا ليبيا دار الكتاب الجديد المتحدة
الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس
هاتف 04 03 75 1 961 +/بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb

توزيع داخل ليبيا شركة دار أويا لاستيراد الكتب والمراجع العلمية
زاوية الدهماني، شارع أبي داود، بجانب سوق المهاري، طرابلس ـ ليبيا
هاتف وفاكس 013 07 34 21 218 + **نقال** 463 45 21 91 218 +
بريد إلكتروني **oeabooks@yahoo.com**

إلى د. س.
ذكرى وشهادة



حبيبي كم أناديكَ فلا تسمعُ. كم أتراءى لك فلا تُبصرُ!
كم أندرجُ لكَ في الروائح فلا تَشُم، وفي المطعوم فلا تُطعِمُ لي ذوقًا!
ما لكَ لا تلمسني في الملموسات؟ ما لكَ لا تدركني في المشمومات؟
ما لكَ لا تبصرني؟ ما لكَ لا تسمعني؟ ما لكَ ما لكَ ما لكَ؟
أنا ألذُّ لكَ من كل ملذوذ، أنا أشهى لكَ من كل مُشتهى.
أنا أحسن لكَ من كل حسن. أنا الجميل. أنا المليح.
حبَّني حبَّني لا تُحبَّ غيري.
اعشقني.
هِمْ فيَّ لا تَهِم في سواي.

ابن عربي: تجلِّي الكمال



مُقدِّمة النّاشِر

يعودُ اهتمامي الرَّئيسُ، بِصِفَتي ناشِرًا، بِنشرِ كُتُبِ التَّصوُّفِ المؤلَّفَةِ والمترجَمَةِ عُمومًا والدِّراسات الأكبريَّةِ خُصوصًا إلى عامِ 1998، ولا سيَّما بعد صُدورِ ترجمةِ الكتابِ الممتازِ (**الحضارةُ العربيَّةُ الإسلاميَّةُ في الأندلس** *The Legacy of Muslim Spain*)، بِجُزأَيْهِ، الذي نُشِرَ أساسًا باللغةِ الإنكليزيَّةِ في دارِ بريل في عامِ 1992، والذي حرَّرَتْهُ الأُستاذةُ الدُّكتورة سلمى الخضرا الجيوسي ضمن مشروعِ (بروتا)، وهو جهدٌ جماعيٌّ كبيرٌ ونادرٌ في العربيَّةِ يستحقُّ الثَّناءَ. وحينَ شَرَعتُ في مُطالَعَتِهِ، ولا سيَّما جُزؤُهُ الثّاني، لفَتَ انتباهي بحثٌ شاركَتْ بِهِ باحِثَةٌ فرنسيَّةٌ اسمُها كلود عدّاس، وهيَ أُستاذةٌ جامعيَّةٌ كانَتْ حينَذاكَ تُعِدُّ أُطروحَتَها التي هيَ سيرَةٌ فِكريَّةٌ مُهِمَّةٌ لابنِ عَرَبيّ ولِلمنزِلَةِ التي حَظِيَ بِها مَذهبُهُ في الإطارِ الدِّينيِّ والثَّقافيِّ لِعصرِهِ، فكانَ ذلكَ البَحثُ هوَ الباعِثَ لي على التَّفكيرِ الجادِّ في ترجمةِ الكتابِ، فما أَصدَقَ مَقولَةَ أَنَّ الكِتاباتِ النَّفيسَةَ تَقودُ إلى كِتاباتٍ نَفيسَةٍ مِثلِها.

فكانَ أَن بَدَأْتُ رِحلَةَ بَحثٍ جادٍّ عن الكتابِ ومُؤلِّفتِهِ، وكانَت المعلوماتُ المُتَوافِرَةُ آنَذاكَ هيَ أنَّ الكتابَ قَد نُشِرَ باللغةِ الفرنسيَّةِ في عامِ 1989، فسارَعْتُ إلى طَلَبِ نُسخَةٍ ورقيَّةٍ منهُ من دارِ غاليمار الفرنسيَّةِ النّاشِرَةِ لهُ، وحينَ وصلَ إليَّ الكتابُ تَبيَّنَ لي عَدَمُ مُطابَقَةِ تاريخِ نَشرِ الكتابِ مَعلوماتِ النَّشرِ التي كانَتْ مُتاحَةً لي سابِقًا. وقَد كُنتُ حينَ شَرَعْتُ في مُهِمَّتي تلكَ أَظُنُّ أنَّ السَّبيلَ ستكونُ مُذَلَّلَةً أَمامي، ولم يَدُرْ في خَلَدي أنَّ هناك مَشاقَّ وصُعوباتٍ ستعترضُ طريقي، أَهَمُّها تلكَ المتعلِّقَةُ باختيارِ فَريقِ التَّرجَمَةِ والمُراجَعَةِ والتَّدقيقِ لِهذا الكتابِ المهمِّ بِحيثُ يتحقَّقُ نَقلُهُ إلى اللغةِ العربيَّةِ على أَكمَلِ وَجهٍ مُمكِنٍ وأَتَمِّهِ.

لكِنْ قبلَ الإقدامِ على التَّرجَمَةِ، كان لا بُدَّ من أمرَينِ؛ أحدُهُما معرفةُ قيمةِ الكتابِ والإضافةِ الحقيقيَّةِ التي يُقدِّمُها في مجاله؛ والآخَرُ مَدى إمكانِ العُثورِ على من سيترجمُهُ التَّرجمةَ التي ترتقي إلى مُستوى الطُّموحِ.

فأمّا ما يتعلَّقُ بالأمرِ الأوَّلِ، فقَد أخَذتُ أُنقِّبُ في كلِّ الأدبيّات العربيَّةِ المتاحَةِ والمتعلِّقةِ بهذا الحقلِ لَعَلِّي أقِفُ على ذِكرٍ لهذا الكتابِ يُعَرِّفُني شيئًا من أهمِّيَّتِهِ، فلم أَجِدْ في حُدودِ ما اطَّلَعتُ عليه في ذلك الوقتِ ما يستحقُّ الذِّكرَ، اللهُمَّ إلّا إشاراتٍ قليلةً وعابرةً عند بعضِ المهتمِّينَ بهذه الموضوعاتِ لا تشفي عليلًا ولا تروي غليلًا.

فما كانَ منِّي إلّا أن قرَّرْتُ سُلوكَ الطَّريقِ الأمثَلِ وهو استشارَةُ أهلِ الاختِصاصِ الدَّقيقِ عسى أن أَجِدَ لديهِم العَونَ والنَّجدَةَ. ففي نحوِ عامِ 2002، سعَيْتُ إلى الاتِّصال بِأعلَمِ مَن في العالَمِ العربيِّ بِابنِ عربيّ وتُراثِهِ وهيَ الدُّكتورة سعاد الحكيم لِتَبادُلِ وِجهاتِ النَّظرِ في الأُمورِ ذاتِ الاهتماماتِ المشترَكَةِ عُمومًا ولِمَعرفَةِ رَأيِها في ترجمةِ كتابِ كلود عدّاس خُصوصًا. ولَكَم كانَ سُروري عظيمًا حينَ أخبرَتْني أنَّها تَعرفُ الكتابَ معرفةً جيِّدةً، وأَنَّهُ عظيمُ القيمَةِ وفَريدٌ في مجالِهِ، وأنَّ مؤلِّفتَهُ صديقتُها، وأَنَّها كانَتْ قَد أهدَتْ إليها نُسخةً منهُ فورَ صُدورِهِ.

حينَ لَمَسْتُ منها إشاراتٍ مشجِّعةً، انتقَلْتُ إلى الأمرِ الآخَرِ فعَرَضْتُ عليها ترجمةَ الكتابِ، فرحَّبَتْ بالفكرةِ وتحمَّسَتْ لها بادِيَ الرَّأيِ، لكنَّ الشَّواغِلَ شَغَلَتْها والصَّوارِفَ صَرَفَتْها عن ذلكَ لاحِقًا، فعُدْنا إلى نقطةِ الصِّفرِ. ثُمَّ أعَدتُّ عرضَ ترجمةِ الكتابِ بَعدَ ذلكَ على أحدِ الأساتذةِ التّونسيِّينَ المتخصِّصِينَ في الفلسفةِ الإسلاميَّةِ، ولكنَّ ما أَقلَقَني حينئذٍ أنَّ ذلكَ الأستاذَ لم يَكُن متخصِّصًا تخصُّصًا دقيقًا في التَّصوُّف، وغَلَبَ على ظَنِّي أَنَّهُ لا يَعرفُ كلَّ مَساراتِ فِكرِ ابن عربيّ وانعطافاتِهِ وتحوُّلاتِهِ، وكُلُّ ذلكَ يُشيرُ إلى احتِمالِ عَدَمِ استِطاعتِهِ تلبيةَ ما تَطمَحُ إليهِ الدّارُ من تَقديمِ ترجمةٍ تَليقُ بِأهمِّيَّةِ الكتابِ المُنتَخَبِ لِلتَّرجَمةِ، ولا سيَّما أَنَّ مؤلِّفَتَهُ الفرنسيَّةَ قَد قرأَتْ مُعظَمَ تُراثِ الشَّيخِ الأكبرِ الذي أُتيحَ لها مِن مَطبوعٍ

ومَخطوطٍ، ثمَّ عَمَدَتْ إلى إعادةِ بناءِ سيرةِ صاحِبِهِ في إطارِها الإنسانيِّ والفكريِّ من خلالِ نُصوصِهِ أنفسِها. ومِمّا يَدُلُّ بِوُضوحٍ على قيمةِ اختيارِنا ترجمةَ هذا الكتابِ أَنَّ هناك رِوائيًّا عربيًّا أفادَ منهُ بَعدَ ترجمتِهِ إلى العربيَّةِ فبَنى عليه روايةً كاملةً، لكِن مِن غَيرِ إشارَةٍ إلى الأَصلِ.

وعِندَ هذهِ النُّقطَةِ تَحديدًا يُمكِنُ الانتِقالُ بِالحَديثِ إلى كتابِ (**بَحرٌ بِلا ساحِل** *Un Océan Sans Rivage*) الذي نُقَدِّمُ لَهُ. فكتابُ كلود عدّاس المذكورُ آنِفًا هو الذي قادَني إلى هذا الكتابِ الذي أَلَّفَهُ والِدُها الأُستاذ ميشيل شودكيفيتش، وما سَبَقَ قَولُهُ عن كتابِ البِنتِ ذاكَ يَكادُ يَصْدُقُ بِتَمامِهِ على كتابِ الوالِدِ هذا؛ فهوَ، على صِغَرِهِ، مُهِمٌّ جدًّا في الدِّراسات الأكبريَّة لِتَقديمِهِ وِجهَةَ نَظَرٍ جَديدَةً فيها يُمكِنُ تلمُّسُها مُنذُ صَفَحاتِهِ الأُولى.

وقَد عَمِلْتُ بِمُقتَضى المبدَإِ المعروف: ما لا يُدرَكُ كُلُّهُ لا يُترَكُ جُلُّهُ، فأَحَلْتُ ترجَمَةَ كِتابَي البِنتِ ووالِدِها على المتَرجِمِ المذكورِ، لكِنْ كان أمامي خياران: إمّا أن أُحَمِّلَ المترجمَ مسؤوليَّةَ التَّرجمةِ كامِلَةً، كما تفعلُ كثيرٌ مِن دُورِ النَّشرِ، فأُقَدِّمَ التَّرجمتَيْنِ إلى القارئِ العربيِّ على علّاتِهِما؛ وإمّا أن أَسلُكَ دَربًا وَعرًا وشاقًّا لكِنَّهُ الدَّربُ الذي سيأخُذُ بِيَدِ القارئِ إلى بَرِّ الأمانِ ويَقِفُهُ على أقرَبِ نَصٍّ في العربيَّةِ مِن نَصِّ الكتابِ بِلُغَتِهِ الأَصليَّةِ. فقرَّرْتُ بِلا أدنى تردُّدٍ سُلوكَ دَربِ العَذابِ مَهما كلَّفَني مِن وَقتٍ وجهدٍ ومالٍ، طَمَعًا في تقديمِ الأفضَلِ والأرقى والأَدَقِّ إلى القارئِ العربيِّ، فكانَ أن أخضَعْتُ التَّرجَمَتَيْنِ لِمُراجَعَةٍ شامِلَةٍ على أصلَيْهِما اللذَيْنِ تُرجِما عَنهُما، ولَم أكتَفِ بذلكَ بَل أَحَلْتُ الكِتابَيْنِ بَعدَ ذلكَ على مُدَقِّقِينَ مُجيدِينَ لِلُّغَتَيْنِ المنقولِ مِنها والمنقولِ إليها، ثُمَّ بَعدَ ذلكَ كُلِّهِ عَهِدتُّ بِهِما، ولا سيَّما كتابُ شودكيفيتش، إلى مُتَخَصِّصٍ في العربيَّةِ وفي التُّراثِ الإسلاميِّ لِيَنظُرَ في ما عَسى أن يَكونَ قَد نَدَّ مِن مُصطَلَحاتٍ أو صِياغاتٍ غَيرِ مُلائمَةٍ لِرُوحِ التَّصَوُّفِ أو ذائقَةِ العربيَّةِ، فأَعادَ التَّحريرَ كامِلًا، بِحَيثُ يُمكِنُ القولُ باطمئنانٍ إنَّ النَّتيجَةَ النِّهائيَّةَ لا يُمكِنُ نِسبَتُها خالِصَةً إلى المُتَرجِمِ الذي قَدَّمَ التَّرجمتَيْنِ بِصيغَتَيْهِما الأُولَيَيْنِ، بَل هيَ حَصيلَةٌ مُشتركةٌ لِكُلِّ تلكَ الجُهودِ الخَيِّرَةِ المخلِصَةِ.

ولا شَكَّ في أَنَّ القارئَ الكريمَ باتَ مُهَيَّأً بَعدَ كُلِّ ما قيلَ لِتَقَبُّلِ فِكرَةِ أَنَّ خُروجَ الكتابِ الذي بينَ يَدَيْهِ بِصيغَتِهِ الحاليَّةِ قَد استَغرقَ مِنّا، كما استَغرَقَ سَلَفُهُ، خَمسَ سَنَواتٍ كامِلَةً مِن العَمَلِ المُضني في المُراجَعَةِ والتَّدقيقِ وإعادَةِ التَّحريرِ، فكأنَّ التَّرجمةَ عندَنا مَرَّتْ بمرحلتَينِ: مرحلةٍ أَوَّليَّةٍ مَثَّلَتْها التَّرجمةُ التي أنجزَها الأُستاذُ المترجمُ، ومرحلةٍ تاليةٍ لَها ارتَقَتْ بِمُستَوى التَّرجَمَةِ الأَوَّليَّةِ وجَعَلَتْها أَهلًا لأَن تَخرُجَ إلى القارئِ العربيِّ وأَن تَفخَرَ بِها دارُ المدار الإسلاميّ. واللهُ مِن وراءِ القَصدِ.

سالم أحمد الزريقاني

مقدمة المُؤلف للطبعة العربية

نظّم «المجلس الهندي للعلاقات الثقافية» ندوة دولية في عام 1991 بمدينة دلهي وكان موضوعها ضرورة **التصوُّف للمعاصرة**. وكان الهدف الواضح للحكومة الهندية هو إشاعة جو سلمي غالبًا ما كان غائبًا عن المُجادلات بين المسلمين والهندوس.

وكنتُ واحدًا من خمسين مدعوًّا إلى هذه الندوة، وترتيب مُداخلتي الثالثة في البرنامج المُقرَّر. واخترت مُتعمدًا عنوانًا مُطمئنًا هو: «عِدة مُلاحظات تتعلَّق بأثر القرآن في مُؤلَّفات ابن عربي». وكنت أتوقَّع سلَفًا أنّ تأويلي للمُدوَّنة الأَكْبَرِية لن يُقنع بعض الأعضاء من المُستمعين. كانت مُداخلتي تُمهد فعليًّا للموضوعات التي بلورتها فيما بعد في كتاب **بَحرٌ بِلا ساحِل**، الذي صدر في عام 1992.

ومع ذلك غلبتني الدهشة، فَفِي اللحظة التي كنت أُهَيِّئُ فيها نفسي للكلام، هاجمني أَحَد المدْعوين بشدّة قائلًا: «يعلم الجميع أنّه لا مجال للاهتمام بأثر القرآن في مُؤلَّفات ابن عربي لأن مصدرها الحقيقي مُستمد من الأفلاطونية والأفلاطونية-المُحدثة، دون سواهما». وفي تلك اللحظة رُفِعَت الجلسة بسبب الأذان لصلاة العصر، ثُمَّ استُهِلَّت مُجددًا، ولأنَّني كنتُ حريصًا على تجنُّب تعريض الندوة في بداية أعمالها لتوتر أجوائها عَدَلْت أنا أيضًا عن الكلام لمصلحة مُحاضر آخر. (أخيرًا نُشر نصّ مُداخلتي عام 1993 في أوراق الندوة).

لم يكن ما تَعَرَّضْت له من نقدٍ مُفاجئًا تمامًا، ولا سيّما لدى المُثقفين الهنود، فقد طُبع في الهند سنة 1940 مثلًا كتاب (باللغة الإنجليزية) عن الشيخ

أحمد السِّرْهِنْدي، حاول مُؤلِّفه الدكتور برهان أحمد فاروقي أن يثبت -خلافًا لكل بداهة- أنّ مُجدّد «الألف الثاني» كان خصمًا لدودًا للشيخ الأكْبَر. وقد ختم المذكور كتابه بتحذيرِ رَنّان بالبنط العريض: **بعيدًا عن أفلوطين وضيفه، عودوا إلى مُحمَّد.**

إن لهذا التنبيه ماضيًا طويلًا في الحقيقة: فمنذ أواخر القرن الثالث عشر الهجري، أُعيدَت صياغة التنديد بابن عربي، بِصفته رائدًا «للتصوُّف الفلسفي»، عدة مرات. والدعوى التي تَعرَّض لها أُعيد إنتاجها على الدَّوام، وهكذا حتى يومنا هذا، إذ تدور على الألْسن الأفكارَ والاقتباساتِ أنفُسَها. من المُؤكد أن القارئ الأمين لا يسعه أن يُنكر وجود الإحالات الكثيرة على الآيات القُرآنية في المتن الأَكْبَرِي. غير أن هذا الحشد للآيات القُرآنية والأحاديث النبوية لا يعني لخصوم ابن عربي سوى خدعة لتجنُّب رقابة الفُقهاء، وهو عندهم تدليس لفكر إلحادي لا يمت إلى الوحي بصِلة. والدليل على ذلك لديهم أن مُؤلِّف **الفُتُوحات المَكِّيَّة** يُؤكد في فقرتين من خطبتها أن عقيدة «خواصّ الخواصّ» (يعني عقيدته) لا يُمكن العثور عليها في مكان مُحدّد، لأنه تعمَّد «تبديدها» حتى لا تصل إلى المحجُوبين (من العوام).

وقد لحظ بول كراوس أن نَظير هذا النهج عُثِر عليه في النُّصوص المنسوبة إلى جابر بن حَيّان. ولكنْ ألا يعني ذلك نوعًا من الحيطة ضد الرُّقباء ولا شيء سوى ذلك لذي النظرة الثاقبة، وهذا ممّا يدفع الباحث عن الحقيقة إلى مُتابعة البحث عنها دون هوادة وإلى الصبر إذن على حل الألغاز التي تعترض طريقه. وإذا عجز الكثيرون عن فكّ رموزها، مُسلمين كانوا أم غير مُسلمين، فهذا لا يعني أن معانيها استَعْصَت على الجميع. فثَمَّةَ سلسلة طويلة من الكُتّاب النابهين ولا سيّما أولئك الذين تلقوا «الخِرْقة الأكْبَرِية» منهم، قد أزاحوا النِّقاب عن العَلاقة الخفية والمتينة جدًّا بين مُعطيات القُرآن والسُّنّة من جِهة والحبكة البارعة لكِتابات ابن عربي من جِهة أُخرى. ومن البديهي أن كتابي **بَحرٌ بِلا ساحِل** لن يُقدّم لهؤلاء علمًا لم يكونوا قد اطّلعوا عليه من قبل.

فكيف يُمكن تفسير استمرار سُوء الفهم السائد من أيام ابن تيميَّة إلى أيامنا هذه أو التعامي عن طبيعة كتابات ابن عربي التي يُصرح فيها حرفيًّا بأن كل ما كتبه «هو من حضرة القُرآن وخزائنه»؟ ومن غير أن نذكر هُنا الخلاف الحاد الذي قاد البرلمان المصري عام 1975 إلى الحظر (المُؤقت) لطباعة تحقيق **الفُتُوحات المَكّيَّة** الذي أنجزه عثمان يحيى، نكتشف أن أُستاذًا جامعيًّا من وزن أبي العُلا عفيفي الذي أنجزَ أوَّلَ تحقيق علمي **لفُصُوص الحِكَم** قد التحق بالمُتحمّسين الضيّقي الأُفق المُعارضين للتصوُّف حين يُؤكد أنَّ ابن عربي يُؤَوِّلُ القُرآن كي يُطابِقَ مذهبه في «وحدة الوجود» وأن هذا المذهب هو «الأفلاطونية المُحْدَثة على وجه الخُصُوص».

ولا يعرف ابن عربي الفلسفة ولغتها إلا من مراجع ثانوية، ولا سيّما ما نُقِلَ من رسائل إخوان الصفا على ما يبدو. وعلى وجه الخُصوص ذلك الصديق الذي أطلعه على كتاب **آراء أهل المدينة الفاضلة** للفارابي، فقد طَوى ابن عربي الكتاب وأعاده بعد أن قرأ فيه الجملة الأولى، ولم يَنظُرْ فيه لاحقًا قطّ. ومع ذلك، لا ينكر أن للفلسفة مشرُوعيّتها وذلك حين لا تتجاوز ما لها من حقوق، ويُصرح بأن «الفيلسوف ليس كل علمه باطلًا»، وأنّ الفلسفة تتناول بعض المُشكلات التي يتناولها «العارف بالله» أيضًا. ولكي يفهمه القارئ الذي اعتاد مثل تلك اللُّغة التزم ابن عربي إذن أن يستخدم غالبًا في كتاباته ما عرفه من المُفردات الفلسفية. ومع ذلك، يصرّ على خيار المُصطلح التقليدي المُرادف حين يتحدَّث عن «القلم» بدلًا من «العقل الأول»، و«اللوح المحفوظ» بدلًا من «النفس الكلية». والأمر الذي يُقدم فيه تنازلًا حذرًا فيما يتعلَّق بِبُرهان الفلاسفة ناجم -خلافًا لكل منطق- عن إيمانه العميق بالوحي الإلهي الذي لا يكون فيه استبعاد مُتبادل بين «الذّكْر» و«التَفَكُّر». بل إنهما متلازمان فعلًا: إن «أُولي الألباب» هم الذين يذكرون الله «قيامًا وقعودًا»، (أي في كل الأوقات) ويتفكَّرون كذلك في آيات الله المرتبة في خلق السموات والأرض (آل عمران: 190-191). إن الترابط الدائم بين الذّكْر والتّفَكُّر هو ما يُميز فعلًا أُولي الألباب من الفلاسفة، وابن عربي من تلامذة أفلاطون وأفلوطين.

فابن عربي لا ينهل من القُرآن إلهامات كتاباته والمذهب الذي يُقدمه لنا بل يأخذ بناءَهُ نفسه، وهو البناء الذي يُمكن أن يبدو اعتباطيًّا ومُحيرًا لمن لا يملك مثله تعلُّقًا حرفيًّا وثيقًا بالنصّ المُقدس. وتسمح الأمثلة المتعدِّدة التي تناولناها في كتاب **بَحرٌ بِلا ساحِل** بالتثبُّت من «المنازل» التي تصفها الفُتُوحات المَكِّيَّة وفهم سِرِّها، وسِرّ ترتيب التَّجلِّيات في كتاب **التَّجلِّيات الإلٰهية** وسِرّ الأجوبة الغامضة في الظاهر عن الأسئلة المشهورة التي طرحها الحكيم التِّرمذي. مفتاحها جميعًا موجود على الدَّوام في القُرآن الكريم.

وإذا راعَيْنا تشرّب جميع مُؤلفاته بالقُرآن وإذا راعَيْنا أيضًا الوظيفة المشروعة لكن المُبطنة التي يمنحها ابن عربي للنظرات الفلسفية، فكيف يُمكننا أن نُفسر إصرار خصومه، بنِيّة حسنة لدى بعضهم، على أن يَرَوهُ فيلسوفًا؟

يُحْتَمَلُ عندي أن بعض أتباع الشيخ الأكبر النابهين مسؤولون بغير قصدٍ عن نشر هذا الخطإ في التقدير. هم الذين يحملون ثقافة فلسفية متينة على خلاف شيخهم، وقد راودَتهم الرغبة في نقل التراث الأكْبَرِي بلغة مناسبة إلى ثقافة جديدة مطبوعة بازدهار الفكر النظري وقد انتشرت بسرعة في العالم الفارسي خاصة. وهذا ما ينطبق كما أعتقد على حالة صدر الدين القُونَوي، علمًا بأننا لا يُمكن أن نُشكك في وفائه لشيخه المُكرَّم. وهكذا، استقرّت شيئًا فشيئًا عبر القرون «مدرسة أكْبَرِية تقليدية» أدخلت نظام لغة مُجردة لنقل تجربة رؤْيوية تفيض على الحدود من كلّ جانب.

وبوسع القُرّاء العرب لهذه الترجمة أن يحكموا بِبعض الزَّهْوِ على جُهود الباحثين الغربيين الذين أنتمي إليهم كي نضيء جانبًا ضئيلًا من دروب نِتاج لا أعمق منه ولا أكثف في اللغة العربية. غير أن علينا ألا ننسى أن المتن الأكْبَرِي يحمل رسالة مُوجهة إلى الغرب بقدر ما هي مُوجهة إلى الشرق. فقد دُرست مُؤلفات ابن عربي منذ زمن طويل وتُرجِمَتْ إلى كثيرٍ من اللغات الشرقية: الفارسية والملاوية والصينية والأوردية واليابانية إلخ. . . إن أفلاطون وهوميروس ليسا مِلْكًا

لليونان، كما أن المعلم إيكهارت ليس حكرًا على الألمان وحدهم، وليس دانتي مقصورًا على الإيطاليين. وأنا على يقين بأن ابن عربي يُخاطبنا أيضًا بحكمته وعلمه، ومع ذلك نقدِّم هُنا بكلِّ تواضُعٍ هذا العمل الذي يحاول شأنُهُ شأنُ غيره، أن يُعَبِّر عن اعترافنا بالجميل لِمَن أطَاع مبدأ «التحدُّث بِنِعَم الله» وترسخ في الإسلام بِوصفه خاتم الوَلاية المُحمدية.

في ليلة الإسْراء 1438

24 نيسان 2017م



توطئة

إني لَمَدِين لميشيل ڤالسان Michel Vâlsan باكتشافي منذ أربعين سنة خلت عملَ ابن عربي، وشُروعي في دِراسة هذا العمل تحت إرشاده، لذلك إلى ذكراه، في المقام الأول، أتوجَّه باعترافي بالجميل.

كذلك أتوجَّه باعترافٍ ودود بالجميل إلى أولئك الذين أسهموا إسهاماتٍ شخصية في الأبحاث الأَكْبَرية، وأعترف بالمساعدة التي أمدّني بها الكثيرون في جمع مخطوطات أو وثائق صعبة المنال، ومنهم: كلود عَدّاس، وبكري علاء الدين، وحامد ألجار، ووليم تشيتّيك، وروجيه دولاذْريير، ودنيس غريل، وسعاد الحكيم، ورياض المالح، وعبد الباقي مفتاح، وجيمس موريس، ومصطفى طَهْرَلي، وعثمان يحيى.

لقد عَرَّجْتُ باختصارٍ شديدٍ على بعض الموضوعات التي يجري تفصيل القول فيها في الصفحات الآتية، في المُداخلات التي ألقيتها في كثيرٍ من المُؤتمرات: «التصوُّف والثقافة والمُجتمع»، جماعة التاريخ المقارَن للديانات، باريس-السوربون، 1983؛ و«أنماط نقل الثقافة الدّينية في الإسلام وطرائقها»*؛ *The Legacy of Persian Mediaeval Sufism*** ؛ و«الإرْث الصّوفي لابن عربي»، جامعة وهران، 1990؛ و«المُؤتمر الدولي بمناسبة مرور 750 سنة على وفاة ابن عربي»، (مُرْسِية، 1990)؛ «مفهوم الإنسان في الثقافة التقليدية في الشرق»***، المعهد الفلسفي بأكاديمية العلوم، موسكو، 1990.

---

* Modes de transmission de la culture religieuse en islam (Department of Near Eastern Studies, Princeton, 1989).

** School of Oriental and African Studies, Londres, 1990.

*** «The Concept of Man in the Traditional Cultures of the Orient», Institut de philosophie de l'Acadmie des sciences, Moscou, 1990.

ولا شكّ في أنّني لولا هذه الدعوات للمُشاركة في هذه المُلتقيات ما كنت لأتخذ قرارًا بالكتابة في هذه الموضوعات. لذا، أتوجَّه بشكر خاص إلى الأساتذة ميشيل ميسلان، وأفرام أودوفيتش، وهـ.ت.نوريس، ول.لويسون، وألفونسو كارمونا غونزاليس، ومُحَمَّد محيي الدين، وماريتا ستبنِيَنتس.

لقد عزمت ابنتي آنييس شودكيفيتش على فك شيفرة مخطوط هذا الكتاب ونسخه، وإني لمدين لها مرة أُخرى.

ميشيل شودكيفيتش

المقدمة

لقد أعطى ابن حَجَر الهَيْتمي، الفقيه المصري الذي عاش في القرن السادس عشر، والمُدافع الفعّال عن ابن عربي، بعض الأعذار للذين يتهمونه ويُنكرون عليه. فكتابات ابن عربي على حد قوله «مع دِقّة معانيها ورِقّة إشاراتها وغُموض مبانيها» هي بالنسبة إلى العَوامّ «سُمٌّ قاتل»[1]. ويعلن أن الهَمَّ المشروع المتمثّل في حماية إيمان الجَهَلة من العَوامّ أدّى ببعض فُقهاء الشَّريعة أو الأَئِمة إلى الحماسة الشديدة في الإنكار على ابن عربي. . غير أنّ الصحيح أن ابن عربي لا يُمكن أن تتداوله كلُّ الأيادي.

وعلى كل حال، فإن شهادات مُعاصرة نسبيًّا تقدِّم البُرهان على أن عمل الشيخ الأَكْبَر لا يُفشي أسراره بسهولة. فقبل الحرب العالمية الأخيرة بسنوات قليلة اقترح نيكلسون على أحد طلبته المصريين قراءة أعمال ابن عربي. وهذا الطالب، وهو أبو العُلا عفيفي الذي ندين له بكتاب معروف من بين كتب أُخرى هو: **الفلسفة الصوفية عند محيي الدين ابن العربي**[2]، اعترفَ

(1) ابن حَجَر الهَيْتمي، **الفتاوى الحديثية**، القاهرة، 1970، ص296. [يتعلق الأمر هنا بسؤال: ما حكم مُطالعة كتب ابن عربي وابن الفارض؟ والجواب عنه يضم إشادة بكتبهما وعلوّ شأنهما إلا أنها كتب لا يجوز أن يطلع عليها الجهلة والعَوامّ من الناس. يقول: «حكمها أنها جائزة مُطالعة كتبهما، بل مستحبة» غير أن أقوامًا عامة جهلة اطلعوا عليها «فأدمنوا مُطالعتها. . . فضعفت أفهامهم وزَلّت أقدامهم وفهموا منها خلاف المراد واعتقدوه صوابًا. . . وألحدوا في الاعتقاد وهوت بهم أفهامهم القاصرة إلى هُوّة الحلول والاتحاد. . . وهذا هو الذي أوجب لكثير من الأئِمة الحطّ عليها والمبادرة بالإنكار إليها ولهم في ذلك نوع من العذر لأن قصدهم فطم أولئك الجهلة عن تلك السُّموم القاتلة لهم، لا الإنكار على مُؤلفيها من حيث ذاتهم وحالهم». المترجم].

(2) *The Mystical philosophy of Muhyid Din Ibnul Arabi*, Cambridge, 1939; 2ème éd, Lahore, 1964.

فيما بعد[3]، بأنه بعد قراءة **فُصوص الحِكَم** عدّة مرات مع شرح القاشاني عليه لم يفهم شيئًا من هذا النص: فكلّ لفظ فيه إذا ما أُخذ بمُفرده مفهومُ المعنى، ولكن المعنى الإجمالي للجملة أو لكثير من الجُمَل كان يُفلت منه. ولقد ذهب إلى أُستاذه نيكلسون يشكو إليه حاله قائلًا: «هذه أول مرّة يستعصي عليَّ فهمُ كتاب باللّغة العربية إلى هذا الحد». وفي المُقابل فإن حَيْرَة المُستشرقين الأوائل الذين اهتموا بالشيخ الأَكْبَر لا تبدو أقل من ذلك: فهذا كليمان هوارت Clément Huart لا يُخفي المأزق الذي توحي به إليه «نزوته الفَوضَوية»[4]. وهذا آربري Arberry يأسَفُ على «تشوّش العالَم [17] الذِّهني لابن عربي» وعلى «اصطلاحاته التقنية غير المُتجانسة وغير المُتسقة»[5]. وهذا روم لاندو Rom Landau يُصرّح قائلًا: «يُمكن أن تُؤدي بنا ألغازُهُ وتناقضاتُهُ إلى حافة اليأس»، ويحذّر كل من يسعى إلى دراسة كتبه من أن الإعجاب العميق به هو وحده الذي يُمكن أن يشجعه «لمُواجهة ما لا يُحصى من الصُّعوبات التي ينشئها ابن عربي ويَعُدُّها ضرورية»[6].

إن تعقُّد مذهب يُعانق في تركيبٍ باعثٍ على الدوار جميع ميادين العلوم التقليدية من الفقه إلى الميتافيزيقا، ووجود صيغٍ تَحْمِلُ مُفارقاتٍ وألغازًا، وأخيرًا ضخامة عمل يضم عشرات الآلاف من الصفحات، تبدو حقًّا غير مُشجعة لانتشار التعليم الأَكْبَري. غير أن هذا المتن الضّخم لم يكن مشهورًا بغُموضه فَحَسْب، بل تعرّض في المجال الإسلامي على نحوٍ مُنتظم منذ سبعة قُرون للاتِّهام بالزندقة.

---

(3) **فُصوص الحِكَم**، المقدمة، ص21. [يقول عفيفي: «قبلت دعوة الأُستاذ نيكلسون وأقبلت على قراءة كتب ابن عربي مُبتدئًا بالفُصُوص فقرأته... فنصحني بترك الفُصُوص والإقبال على كتب ابن عربي الأخرى، فقرأت منها نَيِّفًا وعشرين كتابًا ما بين مطبوع ومخطوط، منها **الفُتُوحات المَكِّيَّة**. وهنا بدأت تنكشف لي معاني الشيخ ومراميه بعدما أصبحت على إلف باصْطلاحاته وأساليبه. فلما عُدت إلى الفُصُوص وجدته مع صِغَر حجمه خُلاصة مُركّزة لأُمَّهات تلك المعاني، ووضح لأوّل مرة ما كان منه مُستغلقًا، وأصْبح يسيرًا علي فهم ما أَلْفَيْتُه بالأمس عسيرًا». المترجم].

(4) Clément Huart, *Littérature arabe*, Paris, 1932, p.275.

(5) A.J.Arberry, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*, Londres, 1950.

(6) Rom Landau, *The Philosophy of Ibn Arabi*, Londres, 1959, p.24-25.

ولا تزال هذه المُجادلات قائمة حتى يومنا هذا بالحدّة نفسها التي كانت في عصر ابن تيْميَّة. كان أخذ الحيطة والحذر شائعًا حتّى عند شيوخ التصوُّف أنفسهم. فغالبًا ما نُصح ألّا يَقرأ **فُصوص الحِكَم والفُتُوحات المَكّيَة** المبتدئونَ القليلو الخِبرة، وذلك لأسباب نستشعر طبيعتها من خلال ملحوظات ابن حَجَر. يبدو أن كل الشُّروط قد اجتمعت، إذن، كي يُحتفَظ بمعرفة أفكار ابن عربي ضمن أوساط محصورة من المُتعلّمين الذين لا تُخيفهم صُعوبة العمل ولا إنكار الفقهاء أو إدانتهم. والحال أنه لا شيء من ذلك يهمهم.

لقد سَجَّلت عِدَّة أبحاثٍ امتداد تأثير ابن عربي في الفضاء الجُغرافي -من المغرب إلى الشرق الأقصى-. غير أنّ أكثر من ذلك أهمِّيَّةً أن نعرف عُمق هذا التأثير وأن نقيسه: إن بصمة التعليم الأكْبَري لم تطبع التصوُّف «العقلي» وحده بالفعل، وإنما يُمكن اكتشافها أيضًا في عالم الطُّرُقية confrériques الذي يُعانق الطبقات الاجتماعية والمُستويات الثقافية التي هي أكثر تنوعًا. فالعارفون الذين خصَّهم ابن حَجَر بقراءة ابن عربي لم يكونوا دائمًا من أهل العلم المُعترف بهم. وعلى العكس من ذلك، فإن الـ «جُهّال» الذين يُعد كتاب [18] **الفُصُوص** أو كتاب **الفُتُوحات** «سُمًّا قاتلًا» لهم، يطرحون أنفسهم -أحيانًا- ضمن رجال العلم.

وفي الكتاب الذي خصّصه جاك بيرك Jacques Berque للمتصوِّف المغربي اليُوسِي (المتوفى سنة 1691)[7]، والذي يُلِحّ فيه على الدَّيْن الكبير لهذا الأخير تجاه ابن عربي[8]، أثار الانتباه إلى الانصهار القائم، في مغرب القرن السابع عشر هذا، بين «تيارين هما التيار الشعبي من سيرة الأولياء وتيار المعرفة

(7) J. Berque, *Al-Yousi*, Paris, La Haye, 1958.

بشأن هذه الشخصية انظر أيضًا:

C. Geertz, *Islam Observed*, Chicago, 1968 (index s.v.Liyusi); P. Rabinow, *Symbolic Domination*, Chicago, 1975; E. Gellner, *Muslim Society*, Cambridge, 1981, chap. 10.

(8) انظر جاك بيرك، مرجع مذكور، ص40، 121-126.

العالِمة». فَفِي ذلك الزمان كان التصوُّف يجمع كما يقول «بين التقليد العالِم الآتي من الأندلس أو من الشرق وبين المدّ الريفي»[9].

ولا تَصْدُق هذه المُلاحظات على اليُوسِي ومغاربة عصره فحَسْب، وإنما يجب، بِلا شكّ، تعميمها، كما يشهد على ذلك الانتشار الواسع جدًّا للمفاهيم الأساسية التي تجد أُصولها في عمل الشيخ الأَكْبَر. فإن بحثًا مُعمَّقًا في كيفيات هذا الانتشار وقنواته يقتضي تحليل نُصُوص لا تُحصى تنتسب إلى ميادين لُغوية مُتنوعة، وإجراء بحوثٍ ميدانية مُتعددة. ولكن يبدو أنه من المُمكن، تأسيسًا على قاعدة توثيقية أكثر تواضعًا، إبرازُ بعض وجوه هذه الظاهرة واقتراح بعض المُؤشرات على أُولئك الذين سيزكُّون أنفسهم لإجراء الكشف عن علامات، هي غالبًا ما تكون غير ظاهرة، لهذا التأثير الأَكْبَري، والكشف عن آلياته. ومن الواضح أن المشكلة لا تتعلَّق بالمُتخصصين بابن عربي فَحَسْب: فَفِي ما وراء اعتبارات تهمّ تاريخ الأفكار يكون السؤال المطروح هو أيضًا سؤالًا عن المسافة التي تفصل التصوُّف «العالِم» عن التصوُّف «الشعبي».

إن الباحثين الذين تتعلَّق أعمالهم بالشيخ الأَكْبَر وبورثته العارفين عَرَفُوا قدر وأهمية دراسة الأدب «النَّبيل» - أدب تلامذته أو شُرّاحه الكبار: القُونَوِي، والجِيلي، والقاشاني، والجامِي، إلخ. وهذه الدراسة لا ينبغي إهمالها من المنظور الذي سنشير إليه: فالتشتّت الجُغرافي لمخطوطات هؤلاء المُؤلفين، وعددها، وتاريخ ومكان طباعتها، يحمل مُؤشرات مُهمّة بشأن إمكان الوصول إلى المذهب الأَكْبَري في هذه اللحظة أو تلك، في هذا المكان أو ذاك. ولكن من الضروري أن نُراعيَ أيضًا مُؤلِّفين أقل أهمية وشُهرتهم [19] مَحلِّيَّة بحتة، بل أن نُراعي كذلك كتاباتٍ مجهولًا أصحابُها أو مُؤلِّفين يصْعب تحديد هُوِيَّتهم.

إن ثَمَّةَ حذرًا يفرض نفسه دُفعة واحدة ويتمثّل في أن غياب إحالة واضحة على ابن عربي أو حتى حضور إحالة سلبية ليستا ذواتَي دلالة مُسبقًا. وبشأن أول نقطة من هاتين النّقطتين لن أذكر الآن إلا مثالًا واحدًا شديد الإبانة. فَفِي

(9) انظر جاك بيرك، مرجع مذكور، ص123 و126.

الطريقة العَلَوِيّة (وهي فرع من الشاذِلية الدَّرْقاوِيّة التي أسّسها الشيخ أحمد بن عَلِيوة المُسْتغانمي المتوفى سنة 1934) يَقرَأُ كِتابات هذا المُؤسِّس ويُفَسِّرُها، اليوم كما كانت في الأمس، فقراء أو أتباع أغلبهم عُمّالٌ جزائريون يعيشون في أُوروبا. ومن بين هذه الكتابات يوجد تفسيرٌ (جُزئي) للقُرآن عُنوانه **البحر المَسْجُور في تفسير القُرآن بمحْض النُّور**، وقد كان تداوُلُه في شكل نُسخ مخطوطة ثم طُبع أخيرًا في مُسْتَغانِم. وفي هذا التفسير شَرَحَ الشيخُ شرحًا خاصًّا ما بين الآيتينِ 5 و7 من سورة البقرة؛ شرحها أولًا بأُسلوب تقليدي في خمس نِقاط، ثم أضاف بعدها ما أطلق عليه اسم «إشارة»[10]، إذ فَصَّل القول في تأويلٍ كان ابن تيْميَّة من بين آخرين قد استنكره على ابن عربي بِوصفه تجديفًا أو مُهاترة غير مسبوقة، وهو تأويل استعاره الشيخ أحمد بن عَلِيوة مُباشرة وبطريقةٍ شبه حَرْفية من الباب الخامس من كتاب **الفُتُوحات المَكِّيَّة**[11] الذي سنتحدّث عنه فيما بعد. ولم يذكر الشيخ أحمد بن عَلِيوة ابن عربي، في حين أنه يذكر بالاسم مُؤلِّفين آخرين في تفسيره. ويُمكن أن نفترض أن صمته هذا عن ذكر ابن عربي يفسَّر بعنف المُساجلات التي جعلته في حالة معارَضةٍ لممثِّلي الحركة الإصلاحية، ولاسيّما حركة ابن باديس. فإضافة إحالة على الشيخ الأكْبَر في نصّ هو بحدِّ ذاته مُزعج مَثَّلَ آنذاك تحريضًا غير نافع. ومهما يكن من أمر، فإن هذا التفسير، مثل أغلب كتب الشيخ ابن عَلِيوة، يضمُّ حقًّا استخدامات لمفاهيم أَكْبَرية مُتميزة غير مُشار إليها بما هي كذلك، وهي تتطلَّب وقتًا طويلًا لاستخراجها هنا.

وإن كان من المُمكن، بقصدٍ أو بغير قصدٍ، عَرْضُ موضوعات من المذهب الأَكْبَري دون أن تكون مصحوبة بالإشارة إلى مصدرها -وسنرى حالات أُخرى من هذا النوع- فإنه يحدث أحيانًا أن نجد في النصّ نفسه (أو في كتابات أُخرى [20] لصاحب النص) إنكارًا أو إدانة لابن عربي ولأفكار وعبارات هي

(10) **البحر المسجور**، مستغانم، دون تاريخ، ص69.

(11) **الفُتُوحات المَكِّيَّة**، القاهرة، 1329هـ، م1، ص115؛ وعثمان يحيى، السِّفْر 2، ص208-209.

أكْبَرية أصلًا. إن هذا الالْتباس، سواءٌ أمْلته ظروف فكرية وروحية أو كان صادرًا عن حَذَر سياسي، هو في الواقع موقف شائعٌ جدًّا وقديم جدًّا: فإذا ما صدَّقنا حِكاية تعود على ما يبدو إلى الفِيْرُوزآبادِي[12]، نجد أن الفقيه الشافعي العِزّ بن عبد السلام قد سكت عندما وُصِفَ ابن عربي أمامه بالزّنديق، وهو لفظ يشير في الأصل إلى المانويّين manichéens، ولكنَّ مُؤرخي البِدَع أطلقوه بحرية واسعة على كل من يَعُدُّونَهُ من المُفكرين «الأحرار» أو من المُلحدين. وفي الليلة نفسها سأله تلميذ كان حاضرًا لذاك المشهد، فقال له الشيخ إن ابن عربي كان قُطْب زمانه، يعني أنه في قِمة مَراتب الأولياء.

وفي بعض الطُّرُق (جمع طريقة) -نُفكر هُنا خاصة في الخَلْوَتِيّة وفُروعها المُختلفة- اعتُرِفَ بتأثير الشيخ الأكْبَر فيها. وفي طُرُق أُخرى متعدّدة تتواتر حالة المشايخ الذين صاغوا عبارات تحفظوا فيها على ابن عربي، وانتقدوا مواقفه أو منعوا مُريديهم من قراءة أعماله. يُمكن أن يتعلَّق الأمر بمُجرّد احتياطات شفوية مُوجَّهة لإحباط رقابة الفُقهاء. ومع ذلك، فإن هذه التنبيهات وهذه الروادع مُستوْحاة في الغالب الأعمّ من الانشغال المُتعلّق بتجنُّب انتشار أفكار، وإن كانت صحيحة من حيث الجوهر، إلا أنها ستكون غير مفهومة لمريدينَ غير مُؤهَّلين روحيًّا بما يكفي، بما يُعَرِّضُ استقامة مُعتقدهم للخطر. هكذا تبدو لنا ضرورة فهم موقف زَرُّوق في كتابه **قواعد التصوُّف**[13]، وموقف مشايخ الشاذلية الآخرين. لقد أدَّى هذا الحذر نفسه بالشَّعْراني إلى الطلب من المُرِيد أن يفهم إشارة خفية يُوجهها إليه شيخه [أي الشعراني نفسه] وتلزمه أن يكُفَّ على الفور عن القراءة بصوت مُرتفع عندما يحضر الجُهّال[14]: إنه، فضلًا عن ذلك، مُجرّد تذكير

---

(12) القارّي البغدادي، **الدُّر الثمين في مناقب الشيخ محيي الدين**، بيروت، 1959، ص27-28؛ والمَقَّري، **نفح الطِّيب**، بيروت، 1968، م2، ص178.

(13) أبو العباس مُحَمَّد زَرُّوق، **قواعد التصوُّف**، القاهرة، 1328/ 1968 (انظر بشأن ابن عربي ص35، 41، 52، 129). وانظر أيضًا علي فهمي خُشَيْم، **زَرُّوق الصُّوفي**، مُؤسسة موريس الدولية، طرابلس: المنشأة العامة للنشر، 1974، ص14 و148.

بقاعدةٍ مُطبقة تطبيقًا واسعًا كما يُمكن أن نلحظ ذلك في قراءة النُّصُوص القديمة أو في مُشاهدة سلوك الشُّيوخ اليوم. وفي مقطع من كتاب **رَشَحات عَيْن الحياة** -وهو من الكتب [21] الأساسية في تاريخ النَّقْشَبَنْدِيَّة حتى بِداية القرن السادس عشر- يحكي مُؤلِّفه أن الشيخ عُبَيْد الله أحرار وهو يشرح له كتاب **فُصُوص الحِكَم**، صَمَتَ على الفَوْر وأخفى الكتاب عندما أتاه زُوّار. وغالبًا ما يستشهد عُبَيْد الله أحرار نفسه بابن عربي، وعند لقائه الجامي في طشقند سنة 1469 شرح لهذا الأخير مسألةً لم يكن يعرفها من المذهب في **الفُتُوحات المَكّية**(15). إن التحفّظات أو الانتقادات التي كانت تستهدف ابن عربي والتي نُصادفها عند المُؤلِّفين النَّقْشَبَنْدِيِّين في حِقَب مُختلفة، مصحوبة فعلًا، كما بَيَّنَ ذلك جيدًا فريدمان Friedmann بصدد أحمد السِّرْهِنْدي، بتبعية شديدةٍ تجاه تَعاليمه. كذلك فإن أعمال أُوفاهي (R.S. O'Fahey) تُؤكد الأمر نفسه بشأن مُتصوِّف «إصلاحي» كبير -هو أحمد بن إدريس الذي أسّس تلامذته الطريقة السَّنُوسية والطريقة الخَتْمِيّة- وأن وفاءه للمذهب الأَكْبَري قد جعله عُرْضة لهجمات شديدة من الوهابية(16).

ومما سبق يُمكن استخلاص نتيجة عملية، هي أنه لا تكفي معرفة أفكار ابن

---

(14) عبد الوهاب الشَّعْراني، **الأنوار القُدسية في معرفة قواعد الصوفية**، الطبعة الثانية، بيروت، 1985، ج2، ص28.

(15) فخر الدين علي بن الحسين الواعظ الكاشِفي، **رَشَحات عَيْن الحياة**، م2، طهران، 2356، ص249-250. والإحالات على ابن عربي في مقاصد الشيوخ النَّقْشَبَنْدِيِّين وموضوعاتهم التي ذكرها المُؤلف كثيرة جدًا. انظر على سبيل المثال فَحَسْب (الملحق، s.v) أقوال بُرْهان الدين أبو نصر يَرْسا، ومُحَمَّد شمس الدين الكُوسَوِي. وتحمل سيرة شيخ نَقْشَبَندي معاصر هو مُحَمَّد أمين الكُرْدي المتوفى سنة 1914 تصرفًا مُماثلًا لتصرف عُبَيْد الله أحرار. فلقد قال: «كان يقرأ عَلَيَّ أبوابًا من **الفُتُوحات**، لكن إن دخل أحد علينا يطوي الكتاب ويسكت» (مُحَمَّد أمين الكُرْدي، **تنوير القلوب**، القاهرة، بدون تاريخ، ص42).

(16) Y. Friedmann, *Shaykh Ahmed Sirhindî*, Montréal-Londres, 1971.

من المُهم أن نُسجل بالنظر إلى الرأي الشائع الذي بحسبه تُعَدُّ الطريقة النَّقْشَبَنْدِيَّة على العُمُوم مُناوئة لابن عربي أن ما هو صحيح عند الشيوخ القدماء هو أيضًا صحيح عند الشيوخ المتأخرين. فلقد وُصِفَ الشيخ خالد [النَّقْشَبَنْدِيّ الكردي] المتوفى سنة 1827 في كتاب =

عربي لكي نفكّ شفرة التأثير الوارد في النُّصُوص -سواء كانت مشهورة أو مغمورة- وسواء كان هذا التأثير لاشُعوريًّا أو تُعُمِّدَ إخفاؤه، أو كان مُنكَرًا بشدة. ولكن يجب أن نُضيف إلى هذا الأمر الأُلفة الكاملة لمُصطلحاته، وخُصوصيّات أُسلوبه، والصِّيَغ أو العبارات المُميَّزة التي يرسم تكرارُها في كِتاباته أهميتَها. إن هذه الأُلفة للمُصطلحات، والأساليب البلاغية، والمباحث المُتكررة في المَتن الأكْبَري لا يُستغنى عنها من أجل أن نُميِّز، في كِتابات مُؤلِّف معيَّن، ما هو آتٍ من التراث الصوفي المُشترك مِمّا يشكِّل الإسهام الخاص لابن عربي: فقوة أصالة هذا الأخير يجب ألّا تنسينا أنّه، في الواقع، وارثٌ وناقلُ موروثٍ سابقٍ غنيّ. يُمكن من ثَمَّ تفسير تشابهات مع فكره من طريق الرجوع المباشر إلى المصادر التي استقى منها. غير أن حضور بعض المُصطلحات في مُؤلَّف ما -مثل **النَّفَس الرَّحْماني**، **والفَيْض الأَقْدس**، **والفَيْض المُقَدَّس**، **وخَتْم الأولياء**، **وتجديد الخَلْق**، إلخ- عادة ما يكون مُؤشرًا [22] لا يُخطِئ: فحتى إن كانت بعض هذه العبارات تظهر أحيانًا على نحوٍ عارضٍ في نُصُوص سابقة لنصوص ابن عربي، فإن عمل هذا الأخير هو الذي منحها استخدامًا دقيقًا وضمن لها الحق في أن تُذكر في لغة التصوُّف.

وأُحيلُ في هذه النُّقطة -على سبيل المثال- على ما عرضتُهُ في مكان آخر

= ظهر في نهاية القرن الماضي (عنوانه هو **السَّعادة الأبديّة** لعبد المجيد الخاني، دمشق، 1313هـ، ص2) بأنه أكْبَرِي العرفان. وهُناك كتاب آخر يعود إلى الحقبة نفسها عُنوانه (**الحديقة الندية** لسليمان الحنفي البغدادي على هامش كتاب **أصفى الموارد**، القاهرة، 1313هـ، ص60-61) يذكر أنه عند موت الشيخ خالد كانت لأحد تلامذته رُؤيا رأى فيها ابن عربي خارجًا من قبره كي يُعانقه ويسلم عليه. ويُؤكد الفِهْرِس المخطوط لمكتبة الشيخ خالد الذي نملك منه نسخة مُصورة أنه حصل على مُؤلفات ابن عربي ومُؤلفات أتباعه الأساسيِّينَ. وبشأن موقف أوائل الشيوخ النَّقْشَبَنْدِيِّين تجاه ابن عربي نجد عددًا كبيرًا من التدقيقات التكميلية في إسهام الأُستاذ حامد ألجار في ندوة عن ابن عربي أُقيمت في نوتو (صقلية) في شهر أبريل/نيسان من سنة 1989: *Views of Ibn Arabî in early Naqshabandi Tradition*. وبشأن أحمد بن إدريس انظر:

R.S. O'Fahey, *Enigmatic Saint, Ahmed b. Idrîs and the Idrîsî Tradition*, Londres, 1990, p.90-106.

بصدد مذهب الوَلاية، ولاسيّما مفهوم **ختم الوَلاية** - وهو مفهوم ظهر، كما نعلم، عند الحكيم التِّرْمِذِي في القرن الثالث الهجري، وبَلوَرَهُ ابن عربي مذهبيًّا حتى صار عُنْصرًا أساسيًّا في سِيَر الأولياء اللّاحقة[17].

إن العلم المُعمَّق بأشكال الخطاب الأكْبَري، لا معرفة مضمونه فقط، هو الذي يسمح برصد أصداءٍ كان من المُمكن لولا هذا العلمُ الكاشفُ أن تمر من غير أن يَفطن إليها أحد. فَفِي قصيدة غير منشورة لشيخ جزائري مُعاصر كبير نجد البيت الآتي:

وسَبْعُ المَثاني حقيقةُ أمري

إنه بيت يوحي على الفور، إلى كل قارئ لابن عربي، ببيت وارد في بِداية **الفُتوحات المَكِّيَّة**[18] ومُتكرر في عِدَّةِ مُناسبات في كتابات أُخرى:

أنا القُرآن والسبعُ المَثاني

وممّا لا ريْب فيه أننا أمام إشارة مقصودة، ومن ثَمَّ لن يُفاجئَنا أن صاحب

---

(17) M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints, prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabî*, Paris, 1986.

[ترجمه إلى العربية، الدكتور أحمد الطيب، بعنوان، **الوَلاية والنُّبوّة**، دار القبة الزرقاء، مراكش. المترجم].

وفيما يتعلّق بالمُصطلحات التقنية أو مُصطلحات ابن عربي، نُحيل القارئ على مُؤلَّف نفيس لسعاد الحكيم، هو **المُعْجَم الصُّوفي**، بيروت، 1981، وهو مُؤلَّف يُشكل، بالنظر إلى ذلك، أداة ضرورية للباحث. وهُناك أمثلة كثيرة تشهد على أن النَّمْذَجَة الأكْبَرية المتعلقة بالوَلاية قد استخدمها عدد كبير من المُؤلفين من أجل إنجاز تفسيرٍ استِعادي لحالة المتصوِّفة السابقين لابن عربي . لقد أشرتُ في كتابي هذا (ص104) إلى حالة عَيْن القُضاة الهَمَذاني (توفي سنة 1131). ويُمكن أن نذكر أيضًا حالة أحمد الرفاعي (توفي سنة 1182) الذي عمدَ حفيده من أجل تعيين النّمط الروحي لجده عن آخرين من مُعاصريه، إلى الإحالة أيضًا -دون أن يُصرِّح بذلك- على مقاييس ابن عربي وعباراته وأيضًا على مفهوم «خَتْم الوَلاية» (انظر: مصطفى طَهْرَلي، **أحمد الرفاعي، حياته، أعماله وطريقته**، أُطروحة السلك الثالث، باريس 3، 1973، ص134-135؛ والمقاطع المعنية واردة في كتاب **المعارف المُحَمَّدية في الوظائف الأحمدية** لعز الدين أحمد السيد، القاهرة، 1888، ص59-60).

(18) **الفُتُوحات**، م1، ص9؛ عثمان يحيى، السِّفْر 1، وبشأن دلالة هذا البيت انظر الفصل الرابع.

هذه القصيدة ووَلَدَه قد دَرَسا مُطولًا أعمال ابن عربي بل قد حَصَلا، في رحلة لهما إلى سورية، على مخطوط كَتَبَه ابن عربي بِخطّه وظُنَّ أنه مفقود.

لقد أَلْحَحْنا من أجل التثبُّت من تأثير الشيخ الأَكْبَر خارج دوائر المتعلّمين، وتحديد وسائط هذا التأثير، على ضرورة التنقيب بحذر في ما يُمكن أن نُطلق عليه اسم «كتب الرفّ الثاني». ونفهم من هذه التَّسمية خُصوصًا الكُرّاسات الأولية التي أُلِّفَتْ من أجل المُريدين المُبتدئين، وكذلك الأخبار المتعلقة بالمناطق المحلّيّة ـ والكثير منها غير منشور ـ وأيضًا دواوين القصائد المتداولة في [23] الطرق، والمَوالِد (= المدائح) التي أُلفت للأولياء المحليين، والإجازات (وهي شهادات تُخوِّل إعطاء العهد والبَيْعة)، وسلاسل مشايخ مغمورين لا تتجاوز شهرتهم حدود قريتهم أو قبيلتهم. إن انتشار هذه النُّصُوص يُفسر عددًا من الأُمور ـ وهي نُصُوص لم تكن في الغالب سِوى كُرّاسات قصيرة مطبوعة طباعةً رديئةً وتُباع بثمن بخس.

إن تأثير ابن عربي مُدْرَك بوضوح -على سبيل المثال- في واحد من الكتب ذائعة الصيت في الطريقة التِّيجانِية، هو **مِيزاب الرَّحْمة الرَّبّانية في التَّربية بالطريقة التِّيجانِية** للشيخ عُبَيْدة بن مُحَمَّد الصغير الشَّنْقِيطي (توفي سنة 1284هـ). وهو أكثر وضوحًا في **مُختصر القواعد الرَّحْمانية** (التي هي، بِلا شك، أكثر الطرق شعبية في الجزائر)، وهو مطبوع في تونس (سنة 1351هـ) بأمر من مُحَمَّد بن بِلْقاسم، شيخ زاوية بوسعادة: هُنا يُذْكَر ابن عربي ويُدافع عنه بصراحة ضد خصومه. كذلك فإن كتاب **الوَصِية الكُبْرى** لعبد السلام الأسمر الفيتُورِي (مُؤسّس الطريقة العَرُوسيّة، في ليبيا، وهي فرع من الشاذلية)، مطبوع في بيروت سنة 1958 واضح فيه جدًّا أثر ابن عربي إذ إن مُؤَلِّفه يقول بصراحة (ص60): «إخواني وعليكم بمحبةِ محيي الدين ابن العربي وتعظيمه». وهُناك حالة أُخرى تستحقّ المُلاحظة، نجدها في كُتَيِّب صغير مطبوع أوّل مرة في حلب سنة 1351هـ وهو لا يزال مُتداولًا في سورية حتى اليوم، عنوانه: **رِسالة السُّلوك الخادِمة لجميع الطُّرق**. يتعلّق الأمر بِعرض سريع ومُختصر جدًّا لمراحل الطريقة (يحصي هذا النصّ منها سبعًا) وكذلك الأشكال الخاصة بالذِّكْر واللطائف، التي تُطابِقُ على نحو مُتتابع تكوين الإنسان.

ولقد أشار المُؤلّفون إلى أن القواعدَ الواردة في هذا النّص مُستخلصةٌ من مُؤلّفات الشيخ الأكْبَر. صحيح أن أحَدَ اثنينِ يُسمى مُحمد رَجَب الطّائي يُقدّم نفسه بِوصفه من ذُرّيّة ابن عربي. ينبغي أن نُوضح أن جميع الكِتابات التي من هذا النوع تُنَوّه بمُمارسة **الطريقة** ومَراتبها وتُشَدِّدُ عليها أكثر من تشديدها على المبادئ المذهبية. فالكلمات المفاتيح التي ينبغي البحث عنها [24] تُحيل، في معجم ابن عربي، على السُّلوك وعلى الوَلاية أكثر من تلك التي تسِم تعليمه الميتافيزيقي. إن جَردًا مُنظَّمًا لهذه الكُرّاسات يُبَيِّن، أيًّا كان الأمر، أن بعض الحالات المُشار إليها آنفًا ليس فيها أي شيء استثنائي، وأن أي باحث لن يجد مَشقَّة في أن يكتشف فيها حالات أُخرى كثيرة.

غير أنه ينبغي أن نُراعيَ أنماطًا أُخرى من الكِتابات التي يُعَدُّ أثرها مُذهلًا، وإن كان في نِطاقٍ محدودٍ. يَصدق هذا على كتب الطّبقات أو كتب الأخبار المُتنوعة التي ندين بها لبحّاثة محليين. فمن المُفيد، على سبيل المثال، أن نستخلص الإحالات التي تتماهى بوضوحٍ مع عمل ابن عربي في كتاب معروف جدًّا عند مُؤَرِّخي المغرب هو كتاب **سَلْوة الأَنفاس ومحادثة الأكياس بمن أُقبِرَ من العلماء والصّلحاء بفاس** لمُحَمَّد بن جعفر بن إدريس الكَتّاني (1857-1927). لقد استعمل رينيه باسيه René Basset وليفي بروفنسال Lévi-Provençal، من بين آخرين، هذا الكتاب الغنيّ بالتدقيقات في طوبوغرافيا فاس. لكن ما يُثير انتباهنا خُصوصًا في كتاب **سَلْوة الأنْفاس** هو أن مُؤلِّفه يلجأ إلى المُصطلحات الأكْبَرية للتعريف بالمكانة الروحية للأولياء الذين خَصَّهم بالترجمة: فهذا الوَلي مُوسَويّ المَقام، وذاكَ عِيسَوِيّ المَقام. ولقد ذُكر المفهوم الأكثر تعيينًا لـ **خَتْم الأولياء** عَدّة مرّات[19]. وما ينبغي النظر فيه، بهذه المناسبة، ليس أُلفة الكَتّاني -وهذا أمر مُحَيِّر كما سنرى- لمقامات الأولياء عند

(19) الكَتّاني، **سَلْوة الأنفاس...**، فاس، طبعة حجرية، 1316هـ. انظر على سبيل المثال الجزء الثاني، ص241، 288، 332-333، 340.

ابن عربي، بل الدور الذي يُمكن أن يُؤدّيه بِصفته ناقِلًا في كتاب مثل كتابه عند القُرّاء الذين لم يكونوا يرغبون في قراءة كتاب **الفُتُوحات المَكِّيَّة** أو ليست لديهم الإمكانات لذلك. فبفعل ظاهرة تأثّر غير واعٍ في الغالب، فإن المُصطلح التقني لمُؤلِّف صَعْب ومُتَّهَم تقريبًا، يُصبح بفضل كتب من هذا النوع -وهي كثيرة- اللُّغة المشتركة التي يُتَحدَّث فيها عن الوَلاية والأولياء.

وإذا لم يكن كتاب **سَلْوة الأنفاس** مُوجَّهًا إلى نُخبة مُثقفة فحَسْب، ولم يكن يقرؤُهُ إلا هي - فإنه أيضًا لا ينتمي إلى الأدب الـ «شعبي». وعلى خِلاف ذلك، حالة كتاب يتعلَّق بجنس مشهور [25] له جُمهور عريض، هو جنس المُصنَّفات المُتعلّقة بخصائص بعض سُوَر القُرآن، جنس ينتمي إلى ميدان يُمكن أن نُطلق عليه اسم «سيمياء يومية». نعني بذلك هُنا كتاب **نعت البدايات وتوصيف النهايات** المطبوع عِدَّة مرات بفاس والقاهرة، والذائع الصّيت في المغرب وفي الشرق الأدنى. وهُناك نُصُوص أُخرى مُماثلة تُؤكد الملحوظات أنفسها، ونحن لا نذكُر هذا الكتاب الأخير إلا بسبب شخصية كاتبه، ولكونه أُلّف في المرحلة المُعاصرة، شاهدًا على الانتشار المُستمر للمفاهيم الأَكْبَريّة. فكتاب **نعت البدايات** أَلَّفه ماء العينين المشهور، الوجه المَرموق الذي حمَّلته الدعاية الاستعمارية الفرنسية (خطأً) مسؤولية اغتيال غزافييه كوپولاني Xavier Coppolani[20]. والحال أنه بقلم هذا الـ «مرابط» الموريتاني تزْدحم الإحالات الواضحة على ابن عربي، وعلى مُؤلفين من مدرسته مثل عبد الرزاق القاشاني وعبد الوهاب الشعراني وإسماعيل حَقِّي[21] (ونحن نعتقد أن هذا يَصدق على تعليمه الشفوي أيضًا). إن ما يبدو أوّل وهلةٍ مُجرّد مجموعة من الوصفات

---

(20) بشأن ماء العينين انظر:
EI[1], s.v., et B. G. Martin, *Muslim Brotherhoods in 19th Century Africa*, Cambridge, 1976, chap 5. [توفي سنة 1910 بمدينة تيزنيت وسط المغرب، وبها دفن. المترجم].

(21) **نعت البدايات**. . .، القاهرة، دون تاريخ. نجد أمثلة للإحالات على ابن عربي في ص91-92؛ وعلى القاشاني ص67، 120؛ وعلى إسماعيل حَقِّي ص69-70، 74، 77، 80؛ وعلى الشعراني، ص98، 103، 167.

الورعة تظهر عند الكشف عنها قد تغذّت على نحوٍ متين على التّراث التفسيري الذي يعود إلى الشيخ الأكْبَر. لقد قدّم كتابُ **نعت البدايات** لهذا الإرث الغنيّ نُسخة ضعيفة، غير أنها بِلا شكٍّ لم تكن غير وفية له.

وتنْتمي إلى هذا النوع من الأدب الشعبي مُؤلّفات مثل كتاب **شمس المعارف** المشهور لِلْبُوني (الذي يذكر ابن عربي في أسانيده) أو **كنز الأسرار** لمُحَمَّد النازلي (توفي سنة 1884) الذي تكرَّر عنده ذكر ابن عربي وأعاد إنتاج مُقتطف مُطَوَّل من كِتاب **رسالة الأنوار** لابن عربي (لا من كتابه **التَّدْبيرات الإلٰهية** كما ذُكِر في عُنوان الفصل). لقد انتشر كتاب **كَنْز الأسرار** انتشارًا واسعًا في العالم العربي، وكذلك في أندونيسيا حيث أُعيد طبعه مُؤخرًا. غير أن بعض مُفسِّري القُرآن قد أسهموا بصورة مُباشرة جدًّا في شُهرة ابن عربي، وانتشار أفكاره. وهذه هي حالة كتاب **رُوح البيان** لإسماعيل حَقِّي، حيث تَرِد استشهادات كثيرة جدًّا بابن عربي. لقد انتشر هذا **التفسير** انتشارًا واسعًا جدًّا، حتى إنه قد رُصدت مجموعة كاملة لمُجلداته العشرة عند كُتُبيّ بمكة، منذ خمسة عشر [26] عامًا: ويبدو أن يقظة الرُّقباء الوهابيين كانت غائبة.

ويُمكننا أن نَعزو، بِلا تردُّد، وظيفة النشر نفسها إلى نصّ هو من أكثر النُّصُوص انتشارًا وهو صادرٌ عن الطريقة التِّيجانية. يتعلّق الأمر بكتاب **جواهر المعاني** لعلي حرازِم الذي يجب، عمليًّا، أن يقرأه جميع أعضاء هذه الطريقة، وله خارجها جُمهور واسع جدًّا. إن كتاب **الجواهر**، الذي نُقدّمه بِصفته أُنمُوذجًا، حافلٌ بمعالمَ تُشير إلى ما لا يُحصى من المقاطع التي رصدنا فيها ذِكْرًا لابن عربي[22] أو تلميحات إلى هذا الموضوع أو ذاك من أعماله. فإلى جانب كثرة البَصمات

(22) **جواهر المعاني**، القاهرة، 1384هـ. لقد أُشيرَ إلى ابن عربي بوضوحٍ عدَّة مرات (سواء بهذا الشكل أو بالشكل الذي وجدناه عند الحاتمي). (انظر، مثلًا، ج1، ص66، 75، 126، 147، 151، 183، 245-247؛ وج2، ص7، 70، 84، 116، 117، 150). غير أن عددًا كبيرًا من البَصمات الظاهرة لم يُشَر إليها بما هي كذلك: إنها حكاية (وَرَدَت في كتاب **الجواهر**، ج1، ص241، مُستمدة مباشرة من كتاب **الفُتُوحات المَكّيَّة**، م2، ص82).

المُعْلَنة أو غير المُعْلَنة التي تَعْترف دائمًا بالتراث الأكْبَري في الوَلاية[23]، ضَمَّ أحمد التِّيجاني، في أقواله أو في رسائله التي دوَّنها بدقّةٍ علي حَرازِم، سِماتٍ أُخرى من مذهب ابن عربي والمُصطلحات التي استعملها هذا الأخير مثل **النَّفَس الرَّحْماني**[24]، ومفهوم **الحَضَرات الخَمْس**[25]، و**الحقيقة المُحمدية**[26]، وعُموميَّة الرَّحمة الإلٰهية التي وَسِعَت حتى المذنبين[27]. كذلك استمدَّ التِّيجاني من ابن عربي ولاسيّما من الباب الثامن من **الفُتُوحات** ما أطلق عليه اسم «أرض السَّمْسَمة» وهو تعبير رمْزي عن عالَم الخيال[28].

إن ما هو أكثر أهمية كذلك هو أن كتّاب الطريقة التِّيجانية قد داروا في فَلَك علي حَرازِم أو بالأحرى أحمد التِّيجاني في اغترافهم من المنبع الأكْبَري وأسهموا في بثّ ما اقتطفوه منه. وهذه خُصوصًا هي حالة مُحَمَّد الشِّنْقِيطي في كتاب **بُغية المُستفيد**[29]، كما أنها حالة الحاج عمر في كتاب **الرِّماح**[30] الذي نجد فيه إحالات مُتكرّرة على الشيخ الأكْبَر وخُصوصًا، مرةً أُخرى، على استعمال مُنَظَّم لمذهبه في الوَلاية[31].

وغالبًا ما يَرِد اسم في هذين الكتابين الأخيرين هو اسم الشَّعْراني (توفي سنة 1565م)، وهذا يدفعنا إلى أن نُقدّم هُنا ملحوظةً مهمّة. فمُختلف الكتابات -التي هي على العُموم مُتأخرة جدًّا (قريبةُ العهد) ولا تزال على كل حال مُتداولة

(23) فيما يتعلّق بمقطع مُميّز مُرتبط بمذهب الوَلاية (مع إشارة إلى **الخَتْم**) انظر **جواهر المعاني**، ج2، ص21، 84-85.
(24) **جواهر المعاني**، ج2، ص37.
(25) نفسه، ج2، ص39.
(26) نفسه، ج1، ص147؛ ج2، ص143.
(27) نفسه، ج1، ص183-184؛ ج2، ص30.
(28) نفسه، ج2، ص25.
(29) **بغية المُستفيد**، القاهرة، 1380/ 1959. انظر مثلًا العرض المُتعلّق بـ **مراتب الأولياء**، ص187-194. وقد ذُكِرَ ابن عربي عِدّة مرات في هذا الكتاب.
(30) مطبوع على هامش كتاب **الجواهر**.
(31) انظر، ج2، ص4، 15، 16.

حتى يومنا هذا- التي اخترنا الإشارة إليها بِصفتها مُحتملة لتأثير ابن عربي هي كِتابات تُشكل بمعنى ما شكلًا من التبسيط العامّي. غير أنه يُمكن أن تكون هي أيضًا [27] موضع شكّ في أن تكون خاضعة وتابعة للمُبَسِّطين العاميين السابقين: بعبارة أُخرى نقول إن الاستشهادات والشُّروح أو التلْخيصات المُتعلِّقة بابن عربي التي نستخرجها من هذه الكِتابات المُتأخرة ليست شاهدة بالضرورة على أن أصحابها قد اطّلعوا أو قرؤوا على نحوٍ شخصيٍّ أعمال الشيخ الأكْبَر. فهذا مُحَمَّد الشِّنْقِيطي يُصرِّح بأنه كان بين يديه كتاب **عَنْقاء مُغرِب** ويَعترف بأنه لم يفهم منه شيئًا يذكر. ويظهر أنّ تأثير ابن عربي فيه كان بوساطة كتاب **اليواقيت والجواهر** للشَّعْراني وهو كتاب أيسرُ فهمًا، كتاب يُقدّم نفسه بِوصفه شرحًا **للفُتُوحات المَكِّيّة**، والحال أنه كان بالأحرى مُختصرًا مُلائمًا له: فجميع الأسئلة بأنواعها المُختلفة التي يُطابِقُ تصنيفها إجمالًا (بلا تدقيق) تصنيف بنود العقيدة التقليدية، هي أسئلة تتلقّى إجابة مُستفادة من كتاب **الفُتُوحات المَكِّيّة** مع إشارة إلى الباب الذي وَرَدَت فيه[32]. وتوجد طبعات مُتتالية لكتاب **اليواقيت**، فالتطوّرات التي شهدتها المطبعة العربية أسهمت في انتشار هذا الكتاب. غير أن شعبيّته سبقت ذلك بزمان طويل، إذ إننا نعلم من طريق الشَّعْراني ومُترجم سيرته المليجي أن نُسَخًا من أعماله ما إن أُكمِلَتْ حتى انطلقت نحو جميع مناطق العالم الإسلامي من إفريقيا الشمالية إلى الهند، وهذا الأمر يُؤكده تناثر المخطُوطات المُصنَّفة[33].

ومن المُؤكد أن الحاج عمر قد اعتَمد على الشَّعْراني ولكن ممّا لا شك فيه أنه كانت له معرفة مباشرة **بالفُتُوحات المَكِّيَّة**. وفي المُقابل، لم تكن هذه هي

(32) الشَّعْراني، **اليواقيت والجواهر**، القاهرة، 1369هـ. على هامش هذا الكتاب مُنْتَخَب آخر **للفُتُوحات** للمُؤلف نفسه هو **الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكْبَر**، وهو نفسه مُختصر للكتاب الثالث للشَّعْراني **لَواقح الأنوار القُدسية**. وبشأن الشَّعْراني وبيبليوغرافياه نستدعي عمل مايكل ونتر Michael Winter, *Society and Religion in Early Ottoman Egypt*, New Brunswick, 1982.

(33) Michael Winter, *op.cit.*, p.2 et note 2, p.9.

حالة مُؤلِّف آخر من إفريقيا السوداء هو السنغالي إبراهيم نياس (توفي سنة 1975) الذي أسَّس طريقة خاصة به ثم أسَّس الاتحاد الإسلامي الإفريقي الذي شدَّد ميرفين هيسكيت بشأنه على دَيْنِه لابن عربي(34). لقد أمكن إبراهيم نْياس، المُنشقّ عن التّيجانية أو المُتفرِّع منها أن يجد على نحوٍ أكيد عند شيوخ هذه الطريقة عددًا من العناصر ذات الأصل الأكْبَري. غير أننا نميل إلى اعتقاد أن تصوّراته الأُخروية تَدِين بالكثير لكتاب **اليواقيت** أكثر من دَيْنِها إلى الاطلاع المُثابر على أعمال ابن عربي. ولدينا الشكّ نفسه في مُحَمَّد بن عبد الله، الـ «مهدي» السوداني. إذ نعلم أن هذا الأخير ينتمي إلى الطريقة السَّمّانِيّة التي أسّسها تلميذ للشيخ مصطفى كمال الدين [28] البَكْري، تلميذِ النّابُلسي. وتشهد كِتابات الشيخ البَكْري، وليس في هذا ما يُثير الاستغراب، على تأثير قويّ لابن عربي (الذي أثر كثيرًا، فضلًا عن ذلك، في جميع فروع الطريقة الخَلْوَتِيّة. فعلي قَرَباش الوارد اسمه في أسانيد البَكْري كتب شرحًا لـ **فُصُوص الحِكَم**). وأغلب الظن أن يكون المهدي قد حصّل من هذا الطريق شيئًا من الأُلفة مع الأفكار المُستفادة من ابن عربي. ولكن هل يكفي هذا لتفسير وجود مقاطع من كتابه **المنشورات**(35) التي تنقل عن الشيخ الأكْبَر؟ لقد أرادت نيكول غراندان Nicole Grandin أن تُبيِّن لنا حقًا أن المَهْدَويين اليوم يذكرون كتاب **عَنْقاء مُغْرِب** لابن عربي بِصفته المصدر الرئيس لمذهب المهدي(36). ورُبما كان الباب 366 من **الفُتُوحات المَكّيَّة** الذي يتناول «وزراء المهدي» هو أيضًا من مصادرهم. لكن هل يتعلّق الأمر حقًّا باستعمال مباشر لهذين المصدرين أو باستعمال نبيه وحكيم لمنتقيات أدبية قديمة مُخصصة للتداول الشعبي قَدَّمها الشَّعْراني في كتاب **اليواقيت** أو في أحد كتبه الأُخرى؟ إن

---

(34) Mervyn Hiskett, «The Community of Grace and its opponents», *African Language Studies*, Londres, 1980, XVII, p.99-140.

(35) **منشورات الإمام المهدي**، طبعة حجرية (أربعة مجلدات) الخرطوم، 1963، م1، ص5-6، 13؛ م2، ص49، 62، إلخ.

(36) لقد أضافت السيدة غراندان في رسالة بتاريخ 29 من نوفمبر/ تشرين الثاني عام 1988 أن كتاب **عَنْقاء مُغْرِب** مُنتشر - لهذا السّبب - في أوساط المُتعلّمين المَهْدَويين في السودان اليوم.

الفَرْضية التي تطرح كون «المهدي» قد اطلع على التفسير الكبير للقُرآن لابن عربي فَرْضية ينبغي استبعادها؛ فبعد التثبُّت من ذلك يتبيَّن أن الإشارات إلى هذا التفسير في كتاب **المنشورات** لا تُحيل على عمل واحد لابن عربي، وإنما لا تُحيل إلّا على مقطع واحد من تفسير القاشاني (الذي يصرّ النُّسّاخ والناشرون منذ زمن على نسبته إلى الشيخ الأَكْبَر)[37].

ولم يكن الشَّعْراني، بِلا ريبٍ، هو وحده من الميسِّرِينَ لفكر ابن عربي، من الدرجة الأُولى، الذين استمدَّ منهم المُؤلفون اللّاحقون معلوماتهم. فلقد ذكرنا النّابُلسي. والحال أنه بالرَّغْم من أن النّابُلسي دُرِسَ أخيرًا مُؤلَّفه الضخم دراسة مُيَسَّرَةً[38]، فهو في الحقيقة أكثر أصالة ممّا يُقال، فجزء من كتاباته يُشكل بِلا شكّ عَرْضًا مُيَسَّرًا لأُطروحات ابن عربي. وهذه حالة كُتَيِّب، من بين حالات

(37) يوجد المقطع الذي يُحيل عليه كتاب **المنشورات** (*ad* Cor. 7; 182) في المجلد الثاني من **تأويلات القاشاني**، ص460 (إلا أنه نُشِر باسم ابن عربي)، بيروت، 1968. وفيما يتعلّق بكتاب التفسير الحقيقي لابن عربي (كتاب **الجمع والتفصيل في أسرار معاني التنزيل**، انظر **مُؤلَّفات** ابن عربي، **تاريخها وتصنيفها**، لعثمان يحيى، رقم 172) وهو كتاب يضم أربعةً وستين مُجلدًا، ويمتد حتى سورة مريم، فإنه يبدو أنه قد توارى بصورة غريبة، بعد أن كان مُدَّةً طويلة مُتداولًا تداولًا محدودًا. لم يكن يَسْهُلُ الوصول إليه في عصر المهدي إلّا لبعض الأَكْبَريين المُبَرّزين الذين استطاعوا العودة إليه. إن استعمال سلطة ابن عربي -وبالأحرى التعسُّف في استعمالها- نجدها في اللحظة نفسها عند نِحْلة مُنشقة هي نِحْلة غُلام أحمد مُؤسس طائفة الأحمدية التي تستلهم على ما يبدو مُعطيات أَكْبَرِية مُتعلّقة **بالنّبُوّة المُطلقة والوَلاية العيسوية**. وبشأن هذا الموضوع انظر كتاب:

Y. Friedmann, *Prophecy Continuous*, Berkeley, 1989; 3e partie.

(38) لدينا حاليًّا دراسة أمينة للسيرة-البيبليوغرافية عن النّابُلسي وذلك بفضل أُطروحة الدكتوراه التي قدّمها بكري علاء الدين بعنوان **عبد الغني النّابُلسي، أعماله، حياته ومذهبه**، جامعة باريس 1، 1985، ويُعَدُّ الجزء الأول منها قائمة لأعماله. إن الدور الذي أدّاه النّابُلسي بِصفته ناقلًا لفكر ابن عربي ربّما لا ينْحصر بالعالَم الإسلامي، فإن **فتوى** له سنة 1712 إجابة عن سؤال طرحه عليه بطريرك الروم الملكيين (وأغلب الظن أنه أَتَناس دَبّاس Athanase Dabbâs، توفي عام 1724) تُحيل على مَفاهيم وحدة الوجود والأعيان الثابتة، إلخ. [«فتويان للشيخ عبد الغني النّابُلسي» تقديم وتحقيق بكري علاء الدين، **مجلة الدراسات الشرقية**، الصادرة عن المعهد الفرنسي للدراسات العربية بدمشق، العدد 39-40، دمشق، 1987-1888، ص7-37].

أُخرى، طُبع في دمشق سنة 1969 بعنوانٍ صريح هو **إيضاح المقصود من وَحْدَة الوجود** (توضيح لما نفهمه من واحدية الوجود Unicité de l'Etre). إن هذه الرسالة ورسائل أُخرى مُشابهة لها، لا النُّصُوص الأصليّة للشيخ الأكْبَر، هي التي هيَّأت المواد لعدد كبير من الصِّيَغ المُتأخرة جدًّا. غير أن عددًا من المُؤلفين الذين هم أقلُّ شهرة من النّابُلسي قد كانوا هم أيضًا [29] وُسطاء مُؤثرين. ويُمكن أن نذكر ممّا يُمثِّلُ هذا الأدب على سبيل المثال **التُّحفة المُرسلة إلى النَّبي** لمُحَمَّد بن فضل الله البُرهانْبُوري (توفي سنة 1620) الذي عَرَضَ في بعض الصفحات بطريقة مُنظّمة جدًّا الميتافيزيقا والكوزمولوجيا والأنْثروبولوجيا لابن عربي(39). هذا الكتاب لشيخ من كُوجَرات يكاد يُعَدُّ في المذهب الأكْبَري ما هو عليه كتاب **العقيدة الصغرى** للسَّنُوسي في **الكلام الأشْعَري**، وسُرعان ما تُرجم إلى الفارسية وإلى التركية وأثار عددًا من الشروح (منها واحدٌ للنابُلسي نفسه) في الإمبراطورية العثمانية. ولقد قُرِئَ في محيط الأمير عبد القادر بدمشق وفي محيط الشيخ عبد الرحمان عِلَّيْش بالقاهرة(40). وهو لا يزال مُتداولًا في الهند وفي إندونيسيا، وكذلك في تركيا وفي البلدان العربية. وهذا المختصر الأَكْبَري لم يكن الوحيد من نوعه.

وليس ببعيدٍ منا، ينبغي أن نُشير إلى أن من الميَسِّرينَ المُؤثرين يوسف النَّبهاني (توفي سنة 1931) الذي قُرِئَت -ولا تزال تُقرأ- مُؤلَّفاته كثيرًا في البيئات المُعادية للسَّلَفية وللوهابيين. ولم تكن مُقدمة كتابه المشهور **جامع كرامات الأولياء** سوى تلخيص للباب 73 من **الفُتُوحات المَكّيَّة**، وجميع مُؤلَّفاته تحيل كثيرًا على ابن عربي وقد رَدَّ من خلالها عنه اتهامات ابن تَيْمِيّة

(39) M. Chodkiewicz, «"L'offrande au Prophète" de Muhammad al-Burhânpûrî», *Connaissance des religions*, vol. IV, nos 1/2, juin-sep, 1988, p.30-40.

(40) من طريق تلميذ أُوروبي للشيخ عِلَّيْش وصل هذا الكتاب إلى الغرب حيث تُرجم منذ عام 1911 ترجمة فرنسية قابلة للمُناقشة، ولكن أُعيدَ طبعه عدة مرّات منذ ذلك الحين (وآخر طبعة له تعود إلى عام 1977).

وأنصاره[41]. وحتى في يومنا هذا، في دمشق، شَرَعَ شيخ سوري هو محمود الغُراب في طبْع سِلْسلة من الكُتُب التي يدور كل واحد منها حول موضوع مُعيَّن (**الإنسان الكامل**، **والخيال**، **والحب الإلٰهي**، إلخ)، وهي بمنزلة جمع وترتيب لأقوال ابن عربي - وهو إجراء يذكّر بالأسلوب الذي استخدمه الشَّعْراني، ويسمح بسرعة بتكوين فكرة عن موقف الشيخ الأكْبَر من الموضوعات المُعالَجة في هذه الكُتُب[42]. ولا غَرابَةَ في أن يُولِّد هذا الانتقاء لمقاطع مُختارة مُعلّق عليها باختصارٍ، عملًا تيسيريًّا من الدرجة الثانية.

وفضلًا عن الأُطروحات المُتداولة والمنهجية التي تعْرض فكر ابن عربي، نجدُ عددًا آخر من النُّصُوص -المنسوبة بالخُصُوص إلى جنس سِيَر الأولياء- قد كانت ولا تزال مُحَرِّكات فعّالة لهذا الفكر. إذ يَندُرُ ألّا نجد في مكتبة «زاوية» في العالم الناطق بالعربية كتاب **الإبريز** المشهور في شكل مخطوط [30] أو مطبوع[43]. إن مُؤلِّف كتاب **الإبريز**، أحمد بن المبارك، هو تلميذ وخليفة لِوَليٍّ كبير بفاس هو عبد العزيز الدَّبّاغ (توفي سنة 1717) وهو يحكي سيرتَهُ ويُسجل أقواله في هذا الكتاب. والحال أنه إن كان الدَّبّاغ أُمِّيًا، فإن ابن

---

(41) النَّبْهاني، **جامع كرامات الأولياء**، القاهرة، 1329/ 1911، أُعيدَ طَبْعه في بيروت، بدون تاريخ. وفيما يتعلّق بالإحالات على ابن عربي انظر بالخُصُوص الجزء الأول، ص18، 21-25، 36-55، وكذلك الملحوظة المُخصصة له، ج1، ص118-125. وانظر كذلك كتاب **شواهد الحق**، القاهرة، 1394/ 1974 ص418-442 (حيث أعاد أقوالًا مُطولة للشَّعْراني؛ غير أن مَعْرفته لأعمال ابن عربي ليست مَدعاة إلى الشكّ).

(42) انظر تقريرنا عن أحد هذه المُؤلَّفات (**شرح فُصُوص الحِكَم**) في *Studia Islamica*, fasc. LXIII, 1984, p.179-182. وقد نشر محمود الغُراب، بناءً على الإجراء نفسه، سنة 1989، في شكل تفسير مُتصل للقُرآن، مجموعة مُنتقاة من النُّصُوص التفسيرية لابن عربي التي سنتحدّث عنها في الفصل الثاني.

(43) لقد طُبع كتاب **الإبريز** عِدّة مرات في مُجلّد واحد بالقاهرة (1278هـ، 1292هـ، 1317 هـ، 1380هـ)، وطُبع مُؤخرًا على نحوٍ أكثر علمية في دمشق (1404/ 1984) في مُجلّدين. ولقد وَرَدَ مُقتطف من حكاية **الفتح** لعبد العزيز الدَّبّاغ في الطُّرق الدينية الإسلامية *Les Confréries religieuses musulmanes* de Depont et Coppolani, Paris, 1897, p.539-541. وإن إنجاز ترجمة كاملة للوثيقة الروحانية التي يُشكلها كتاب **الإبريز** أمر مرغوب فيه.

المبارك كان مُتعلِّمًا وقارئًا مُثابرًا لابن عربي. وإننا لنلحظُ صَراحة أو ضِمْنًا أن أفكار هذا الأخير تُشكّل على نحوٍ مُتكرِّرٍ موضوع الحوار بين الشخصين (الدّبّاغ وابن المبارك). فالشيخ الأُمّي هو الذي يحل ألغاز **الفُتُوحات المَكِّيَّة** بِصفته من أهل الكشف المُلهمينَ بإزاء المُريد الذي لا يزال علمه مُستفادًا من الكتب لا من التجربة الرُّوحية. إن شهرة كتاب **الإبريز** المُتمحْور حول شخصية كاريزماتية طُبعت حياتها القصيرة بالكرامات، أقل رهبةً بِلا شكٍّ من أعمال ابن عربي أو أعمال تلامذته، وهو مصدر مُحتمل جدًّا لانتشار شفوي ومكتوب لبعض وجوه المذهب الأَكْبَري. وقد يكون من المُفيد أن نُسجل أيضًا عَرَضًا أن طبعته الأخيرة (1984) جاءت مسبوقة بثلاث مُقدمات مُوقّعة من قيادات دينية سورية، وهو ما يشهد على أهمّية هذا الكتاب ويُسهم في تقوية تأثيره في الآن نفسه.

وإلى جانب الأدب المُتعلّق بسيرة الأولياء، الذي يُعَدّ كتاب **الإبريز**، من وِجهة نظرنا نحن، أُنموذجًا له لافتًا للنظر، ولكنه بعيد عن أن يكون فريدًا في نوعه، هناك مكان يجب أن يُفسَح للكتابات التي هي أكثر صَرامة، وهي موجودة في المكتبات الخاصة بالطُّرُق. والمثال الجَيِّد لذلك هو أعمال ابن عَجِيبة (توفي سنة 1809) وهو مُؤلِّف شاذلي-دِرْقاوِي تجاوز جُمهوره كثيرًا قرّاءه من أهل طريقته. ثُمَّ إنّه لم يتصدَّ لإنجاز عرضٍ مُنظَّم لمذهب ابن عربي، ولكنه (مذهب ابن عربي) كامنٌ في تضاعيف فِكره، ويطبع على نحوٍ واضح جدًّا كل ما قاله عن الذات الإلٰهيّة، وعن أسماء الله الحُسْنَى وتجلّياتها، ويَظهر أيضًا في تعريفاته للمُصطلحات المُستعملة في التصوُّف[44].

---

(44) سنجد أمثلة مُميزة في الرسالتين اللتين حلَّلهما ج.-ل. ميشون J.-L. Michon في كتابه **المتصوِّف المغربي ابن عَجِيبة ومِعْراجه** *Le Soufi marocain Ibn Ajîba et son Mi'râj*, Paris, 1973, p.91-104، وفي المُقدمة الشارحة **للمِعْراج**، نفسه، ص173 وما بعدها. فتأثير ابن عربي حاضر كذلك ومُنتشر ومُتفَشٍّ تفشِّيًا أكبر ولكنه قابل للتعيين كثيرًا في شرح ابن عَجِيبة **لحِكَم** ابن عطاء الله (**إيقاظ الهِمَم**، القاهرة، 1972). وبشأن ابن عَجِيبة نذكر للفائدة كتاب عبد المجيد الصغير: **إشكالية إصلاح الفكر الصوفي**، الرباط، 1988، الفصل الثاني، بالرَّغم من مواقف صاحبه.

إن التلميح الذي أشرنا إليه بشأن مكتبات الزاوية يدفع إلى الإلحاح، من أجل بحث مثل هذا، على أهمّية جمع المعلومات المتوافرة بشأن مضمونها. فَفِي الجزائر أنشأ مُترجمو ضُبّاط الشؤون الأهلية مُبكرًا -بناءً على طلب ضباطهم- فهارس لهذه المكتبات، [31] وقد سمحَ ذلك بالتثبُّت من وجود مُؤلَّفات مُختلفة لابن عربي (وفي الغالب الأعمّ كتاب **الفُتوحات المَكِّيَّة**) ومُؤلَّفات عدد من شُرّاحه ومُيَسِّرِي أفكاره. ولقد أُنجزت استباناتٌ في دمشق وفي القاهرة أكّدت أن هذا الوضع هو القاعدة لا الاستثناء. فحضور هذه العُنوانات في زاوية لا يدلّ بلا شكٍّ على أن هذه المُؤلفات قد قُرِئت، وأكثر من هذا أنّه لا يدلّ على أن الجميع قد قرأها. إنه حضور يدلّ، في الأقلّ، على اهتمامات الشيوخ المتتابعين والمُجتهدين من مُريديهم، ويعرّفنا هذا الحضور أيضًا بإمكان الوصول إلى موادَّ يُمكن أن تُدْمج في التعليم الشفوي للشيوخ أو في إنتاجهم الأدبي.

ولن نتوسّع في أثر القصائد في نقل الإرث الأَكْبَري -وهو أثرٌ أدْركه بعض الباحثين مُنذ زمن طويل-. إذ يَسْهُلُ حفظ هذه القصائد حتى على غير المتعلّمين، وفضلها هو أنها تستَنِدُ إلى ما يجوز في الشعر، لتُقَدِّمُ تعبيرًا مقبولًا لأفكارٍ لو عُرِضَتْ في شكل خطابي أو نثري، لبَدَت مُتَّهَمَةً ولَطُعِنَ فيها. فالبيت الشعري لشيخ مُعاصر أشرنا إليه آنفًا يُعَدُّ مثالًا لهذه الجرأة المُمتنعة عن النثر. ونجد أبياتًا أُخرى في ديوان شيخ مغربي هو الحَرّاق (توفي سنة 1845) الذي كان، مثل ابن عَجِيبة، من تلامذة الشيخ العربي الدَّرْقاوي[45]. كذلك نجد قصائد المُتصوِّفة المصريّين في القرن السابع الهجري التي دَرَسَها علي صافي حسين[46] مُتَوافرةً أيضًا. ولقد بَيَّنت

(45) توجد طبعات مغربية كثيرة لهذا **الديوان** بدون تاريخ. وعن الحَرّاق انظر كذلك كتاب عبد المجيد الصغير المذكور في الهامش 44، آنفًا. فعلى العكس من هذا المُؤلِّف الذي أراد أن يرى في قصائد الحَرّاق **تعبيرًا** عن **وحدة الشهود**، يبدو لنا أن الأمر يتعلّق هنا بوحدة الوجود.

(46) علي صافي حسين، **الأدب الصوفي في مصر في القرن السابع الهجري**، القاهرة، 1964.

آن ماري شيميل Annemarie Schimmel بيانًا جيدًا في كثير من أعمالها التأثير الكبير لابن عربي ومدرسته في الشعر الصوفي باللُّغة التركية والفارسية والأوردية[47]. والحال أن أغلب هذه المُؤلَّفات، إن لم يكن جميعها، لا تزال تُنشد في حلقات السّماع في الطُّرُق أنفسها، حيث يُعَدُّ الاحتكاك بالمُؤلَّفات النظرية المُستوحاة من ابن عربي أمرًا استثنائيًا، بل غير مُحتمَل الحدوث، وذلك راجع إما إلى غياب مُؤهلات ذِهنية مُلائمة، وإما إلى التّعارضات التي يُثيرها فكر الشيخ الأكْبَر. وتُبْرِز أُحدوثة جَرَت قريبًا هذه النقطة الأخيرة. فنحن ندين لباحث مغربي هو فوزي صقَلِي لنسخه تسجيلات تتعلّق بمُحادثات أجراها في صيف سنة 1986 مع عدد من الوُجهاء الدينيين، في إطار بحث ميداني يتعلّق بالـ «جغرافيا الروحية» [32] لفاس. فمن بين الشخصيات المشاركة أستاذ قديم في جامعة القرويين. وقد صرّح وهو يُجيب عن سؤال يتعلّق بالتصوُّف أنه يُعارِضُ «المُتصوِّفة الغُلاة» الذين ذكر منهم الحَلّاج وابن عربي وابن سبعين ومُحَمَّد الكَتّاني صاحب كتاب **سَلْوة الأنفاس** المذكور آنفًا. لكنه يُؤكد في الوقت نفسه أنّه يتذوّق قصائد ابن الفارض والشُّشْتَري أو الحَرّاق التي تُنشد في الجلسات. فهي تتضمّن كما يقول «معانيَ لطيفة جدًّا وروحانية جدًّا»[48]. إن تعايش موقفين مُتناقضين منطقيًّا لدى شخص واحد هو أمر غالبًا ما نلحظه في الواقع عند مُسلمين يُقدّمون أنفسهم، وهم مُتأثّرون بالتيارات الإصلاحية، على أنّهم مُعارِضون للتصوُّف أو أنهم في الأقل مُؤَيِّدون لتصوُّفٍ «مُعتدل» يُستبعد منه ابن عربي بِلا شكٍّ.

وإن كانت ظواهر النقل من طريق الكِتابات، نثرًا أو شعرًا، هي أكثر

---

(47) Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, 1975; *And Muhammad is His Messenger*, Chapel Hill, 1985; *Pain and Grace*, Leyde, 1976; *Islam in the Indian Subcontinent*, Leyde, 1980 (cf. index s.v. Ibn Arabî).

(48) نحن ندين لمودّة السيد فوزي صقَلِي بنُسخة من هذا التسجيل، وكذلك بالتسجيل الذي أجراه لحواره مع سيدي المهدي الصَّقَلّي، والذي اعتمده لاحقًا. لقد أعاد السيد فوزي صقَلِي إنتاج هذه الوثائق في دكتوراه الدولة التي قدَّمها سنة 1990 (بجامعة باريس7) بعنوان: **الطوبوغرافيا الروحية والاجتماعية لمدينة فاس**.

الظواهر قابلية للمُلاحظة، فإنها ليست بالضرورة أكثرها أهمّية، ورُبما كانت، زيادةً على ذلك، تجد تفسيرًا لها في ظواهر أُخرى أقل سهولة في رصدها، لم تكن تثير الانتباه إلى الآن. ونحن نُلمح بهذه المُلاحظة إلى استمراريةٍ تاريخيةٍ أُخرى هي السّلْسلة الأكْبَرية التي لم تَنقطع حتى اليوم. فعلى الرَّغْم من شيء من الالتباس يَسَهُلُ تفسيره، لم يحدُثْ قط أن وُجد ما يُسمّى صراحةً طريقةً أكْبَريّة بمعنى «إخوانية» مُؤسَّسة رسميًّا[49]. غير أن الخِرْقة الأكْبَريّة أو الحاتمية -بعبارة أُخرى بَرَكَة الشيخ الأكْبَر- لم تكُفَّ قَطُّ عن أن تنتقل بانتظامٍ ولا تزال كذلك إلى اليوم. لقد دامت هذه المبايعة الطَّقْسية للخِرْقة الأكْبَريّة عبر الأزمان بكيْفيات مُختلفة من خلال شخصيات تنتسبُ إلى طُرُق صوفية مُتنوعة. ولأنَّها كانت على العُموم مُبايعة سرّية جدًّا، وعلى كل حال محجوبة بالانتساب الأكثر وضوحًا للأفراد المعنيين إلى واحدة أو أكثر من الطُّرُق التقليدية، لم يَفطن أحد إلى هذا الانتساب التعليمي إلى السُّلالة الأكْبَرية. وتسمح نظرة أكثر يقظة باكتشاف أنه نَجَمَ عن هذا الانتساب إلى التعليم الأكْبَري (زيادةً على الظهور المُحتمل لنسبة «الأكْبَري» [33] المُلتصقة باسم هذا الشيخ أو ذاك) إلحاحٌ من هذه الشخصيات وتلامذتها على المبادئ التي تُحدِّد ما يُمكن أن نطْلق عليه اسم «طريق أكْبَري»، أي «مَسار» و«نهج» مُستوحى من تعليم الشيخ الأندلسي (لا «طريقة» بالمعنى الذي يحمله هذا الاسم اليوم). والحال أن جَرْدًا دقيقًا للسلاسل المُتعدّدة يكشف عن أن عدد أولئك الذين أدَّوا دورًا كبيرًا في انتشار الإرث الأكْبَري قد تلقوا الخِرْقة الأكْبَريّة، وأنّ لدينا مُسَوِّغاتٍ جيدة لأن نعتقد، على نحوٍ أكثر تواضُعًا، أنَّ عددًا كبيرًا من الناس غير المعروفين جدًّا الواردةِ أسماؤهم في هذه السّلاسل قد كانوا أيضًا أشخاصًا فاعلين في المُحافظة على هذا الإرث وفي تأثيره. وأيًّا كانت كثرة المُستفيدين غير المُباشرين من إرث ابن عربي، فإنه يجب أن نَعُدَّ

(49) على النقيض من الأُطروحة التي دافع عنها أبو الوفاء التَّفْتازاني في مقال ورد في: **الكتاب التذكاري**، ابن عربي، في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده، القاهرة، 1969، ص295-353.

هؤلاء **المُتلقين الشَّرعيّين** له بمعنى الكلمة. أمّا ما يتعلّق بالوجوه المعروفة، فنجد مثلًا في سَلاسل نَسَب الخِرْقة الأَكْبَرية أسماء كل من السُّيُوطي والشَّعْراني وابن حَجَر الهيتمي وزكريا الأنصاري والقُشّاشِي[50]، أو عند نهاية السُّلالة الحاكمة العثمانية، نجد الشيخ أحمد الكُمُشخانَوِي. إن العلاقة الكُتُبية بابن عربي تَتَضاعف بوجود انتساب روحي ينبغي أن يُراعى في كل محاولة لتفسير النشاطات الفكرية لهؤلاء المُؤلِّفين.

وفي عمل نُشِرَ قبل سنوات خَلَتْ[51] انصبَّ اهتمامنا على حالة أُخرى تستحقّ أن تُراعى لأكثر من سبب. إنها حالة الأمير عبد القادر الجزائري الذي أصدَرَ الطبعة الأُولى لكتاب **الفُتُوحات المَكّيَّة** بمالِه وإشرافه، ويظهر في كتابه **المواقف** شارحًا عميقًا ودقيقًا لابن عربي: هذه الموهبة الأَكْبَرية التي تفتحت على ما يظهر في مرحلة نُضْجه بدمشق يُمكن تفسيرها على نحوٍ أفضل إذا عَلِمنا أنه تلقَّى الخِرْقة الأَكْبَرية في شبابه من أبيه الذي تلقّاها هو أيضًا من أبيه، وهي التي ألبسه إياها مُرْتَضى الزَّبِيدِي (توفي سنة 1791). ونذكر هُنا عَرَضًا الدورة العجيبة التي مَرّ بها الإرث الروحي لابن عربي من مُرْسيّة مكان مولده، إلى بلاد الهند المكان الذي وُلِدَ فيه مُرْتَضى الزَّبِيدِي، كي يسير به نحو المغرب، وينتهي به أخيرًا إلى دمشق التي توفي فيها الشيخ [34] الأكْبَر والأمير[52]. لم تكن هذه المُنعطفات نادرة: فأنا أعرف شخصيًّا شيخًا أكْبَريًّا أصله من الشرق الأدنى ارتبط بالسّلسلة الأَكْبَرية من طريق شيخ مصري، كان قد أخذها عن شيخ سوري انْتسب

---

(50) هذه المعلومات مأخوذة، من بين مصادر أُخرى، من **السِّمْط المَجِيد** للقُشّاشِي، حيدرآباد، 1367هـ، ص105؛ و**عِقْد الجوهر الثمين**، و**إتحاف الأصفياء** لمُرتضى الزَّبيدي (مخطوط من مجموعة خاصة)؛ و**السَّلْسَبيل المُعِين** لمُحَمَّد السَّنُوسي، القاهرة، 1353هـ، ص70-72، ومن مُختلف السّلاسل المخطوطة التي تنتمي إلى مكتبات خاصة منها مكتبة مُحَمَّد رياض المالح (دمشق).

(51) الأمير عبد القادر، **كِتابات روحانية**، باريس، 1982، المقدمة.

(52) يظهر اسم الأمير في أغلب **السّلاسل** المُعاصرة المُتعلقة بالشرق الأدنى أو المغرب التي تمكنَّا من فحصها، وهذا يُسجل أهمّيته المركزية تمامًا في انتشار الإرث الأكْبَرِي منذ نهاية القرن التاسع عشر.

إليها هو أيضًا من طريق شيخ مغربي. ونُورد أخيرًا مثالًا آخر لهذه الدّروب غير الجَلِيّة التي تجعل وجود مُعْطيات أَكْبَرية في نصّ عاميّ أمرًا معقولًا. فَفِي أثناء البحث الميداني في فاس سنة 1986 الذي أشرنا إليه آنفًا أعلن الشيخ المَهْدي الصَّقَلّي (الذي صرّح بأن في حَوْزته نحو ستين كتابًا لابن عربي) أنّه كان مُرتبطًا بالـ «حاتمية»، يعني بالنَّسَب التعليمي الأَكْبَري من ثلاث طُرُق مُختلفة، ولاسيّما طريقة سِيدِي عبد الحَيّ الكَتّاني : إنّنا نعْثر هُنا مُجَدَّدًا على هذه السُّلالة المشهورة من الشُّرَفاء (من ذريَّة النَّبي) التي ينتمي إليها صاحب كتاب **سَلْوة الأَنْفاس** الذي تلقَّى، مثل عدد من أقربائه، الخِرْقة الأَكْبَريّة. ومن غير أن نلحّ على هذه النّقطة نُضيف هُنا أمرًا واحدًا هو أن عددًا من العَلامات تَدْفعنا إلى التفكير في أن نهاية القرن التاسع عشر قد عرفت بداية «نهضة أَكْبَرية» مطبوعة بارتباطات كثيرة بالسّلسلة الأَكْبَرية وبنشاط فكري ضَخم يتعلّق بكتب ابن عربي في الوقت نفسه[53].

---

(53) لقد تُرْجِم هذا النشاط بالخُصُوص في كثرة الطبعات باللُّغة العربية. وهي أولًا طبعات أو إعادة طبع رديء لكتب ابن عربي (مثلًا كتاب **التَّنَزُّلات المَوْصِلية**، القاهرة، 1961؛ وكتاب **العَبادلة**، القاهرة، 1969، وكلاهما غير منشور حتى الآن) أو عُنوانات نُسبت إليه خطأ ولكنّها مطبوعة بتأثيره (مثلًا كتاب **تُحْفة السَّفَرَة**، بيروت، 1975، أو **تفسير القُشَيْري** الذي أُعيدَ طبعه ببيروت سنة 1968 باسم ابن عربي)؛ والطبعة المُحققة الهائلة **للفُتُوحات المَكِّيَّة** التي حقَّقها عثمان يحيى تستحق اعتبارًا خاصًا؛ يُضاف إليها كذلك الطبعة المُحققة لكتاب **الإسْرا** لسعاد الحكيم، بيروت 1988؛ وينبغي أن نُضيف إلى ذلك أيضًا ظهور مُؤلَّفات عن ابن عربي تذهب مذهب التيسير السطحي (مثل كتاب **محيي الدين بن عربي** لطه عبد الباقي سُرُور، القاهرة، 1975؛ سلسلة مُؤلفات محمود الغُراب المشار إليها آنفًا، إلخ...) إلى الدّراسات ذات النّمط الأكاديمي مثل كتاب **الخيال والشعر في تصوُّف الأندلس** لسليمان العَطّار، القاهرة، 1981؛ وكتاب **فلسفة التأويل - دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي** لنصر حامد أبو زيد، بيروت، 1983؛ **والمعجم** لسعاد الحكيم (الذي أشرنا إليه). وهُناك بيبليوغرافيا كاملة تقريبًا تتعلّق بالسنوات الثلاثين الأخيرة تحمل عشرات العنوانات وهي بيبليوغرافيا ستتّسع اتّساعًا مذهلًا إذا ما أضفنا إليها مُؤلَّفات أصحاب المدرسة الأَكْبَرية مثل القُونَوي والشَّعْراني والنّابُلسي وعبد القادر الجزائري، إلخ. وتلك التي تدور حولهم. كذلك ينبغي أن تُراعى المقالات (المنشورة في المجلات وأيضًا في الجرائد، ولا سيّما تلك المُتعلقة بمُناسبة السّجالات أو الخصُومات التي أثارتها الطبعة المُحققة **للفُتُوحات المَكِّيَّة**؛ وبشأن هذه المُساجلات انظر مقال: Th. Emil Homerin, «Ibn Arabî in the People's =

وفي نهاية جولة الأُفق هذه يُمكن أن نتساءل: لماذا يكون لعمل صَعْب جدًّا وأكثر عُرضة للجِدال، هو عمل الشيخ الأكْبَر، تأثير قَوي مُباشر وغير مُباشر يفوق تأثير الأعمال الأُخرى التي تُمثل أيضًا «تُراثًا عالِمًا» للتصوُّف. لا أحد بإمكانه أن يزعم تقديم إجابة شاملة يُمكن الاستدلالُ عليها تاريخيًّا عن سؤال من هذا النوع. لا شكَّ في أن هُناك بعض العوامل التفسيرية الدقيقة مثل رعاية الدولة العُثمانية للشيخ الأكْبَر. لقد اشتهر عن هذا الأخير تنبُّؤُهُ (في نصّ عرافي، ليس له بِلا شكٍّ، هو **الشجرة النُّعْمانية في الدولة العثمانية**[54]) بقدوم العثمانيين وباحتلالهم خاصةً لسورية. وهذا ما جعله يستحقّ تقديرًا خاصًّا من كثير من الأُمراء، ويحدّ بِلا شكّ على نحوٍ كبير [35] من أثر ما تَعَرَّضَ له مذهبه من هجماتٍ. لقد كانت رعاية العثمانيين له منذ وقت مُبَكِّر -فلقد بَنَى السلطان سليم الأول عند دخوله إلى دمشق ضريح ابن عربي- واستمرّت حتى نهاية الدولة العثمانية. فلا ينْبغي، والحالة هذه، تقليل أهمية هذه الحماية

= «Assembly», *Middle East Journal*, vol. 40, nº3, 1986, p.462-477، وعدد من الأُطروحات غيرِ المنشورة التي قُدِّمَتْ في جامعات العالم العربي. ونحن نترك هنا جانبًا المنشورات باللُّغات الغربيَّة أو برعاية مُؤلفين غربيِّين على الرَّغْم من أنها لم تكن بِلا علاقة بالـ «نهضة الأكْبَرية». ويُمكن أن نسْتدعي بصددها مقال جيمس موريس James. W. Morris, «Ibn Arabî and his Interpreters», *JAOS*, vol. 106, III, IV, et 107, I.

(54) هُناك عدد من التَّنَبُّؤات المُماثلة العديمة الصِّحّة بِلا شكٍّ قد وُضعت منذ قُرون خلت باسم ابن عربي، وهذه هي حالة كُتُب مثل **ساعة الخبر** (**مُؤلفات ابن عربي، تاريخها وتصنيفها**، رقم 642ب)، و**صَيْحات البُوم** (**مُؤلفات ابن عربي**... رقم 708). ولقد أشار ابن خلدون في **مُقدمته** (*Discours sur l'histoire universelle*, trad. V. Monteil, Paris, 1967-1968, II, p.702-703) [**خطاب حول التاريخ العالمي**] إلى أمثلة أُخرى. وفي وقت مُتأخِّر جدًّا، في بداية 1991، هُناك قصيدة مُختلقة ترتبط بِلا شكٍّ بأدب **الملاحم** شاعَتْ في الشرق الأدنى وفي المغرب وهي تدين للشيخ الأكْبَر بتفسير مُفجع ومأساوي للأحداث التي تقع في المنطقة. وبصدد كتاب **الشجرة النُّعمانية** (**مُؤلفات ابن عربي**... 665) الذي ينسب شرح له من بين الشّروح الأُخرى إلى القُونَوِي – من المُفيد أن نستخلص مقطعًا من كتاب **المواقف** (دمشق، 1967، II، ص709) يصف فيه الأمير عبد القادر لقاءً في الرؤيا مع ابن عربي يتهم فيه الذين يَعُدُّونَهُ مُؤلف هذا الكتاب أو كُتُب أُخرى مُشابهة بالكذب.

الإمبراطورية، ولكنها لن تكون كافية لتفسير أثر ابن عربي في التصوُّف الهِندي أو الماليزي أو الصّيني، مثلًا.

ومن أجل أن نُراعي نظام الاحتمالات التاريخية، علينا كي نَحصل على تفسير أكثر كِفاية أن نبحث في تطوُّر التصوُّف ومُؤسساته ابتداء من القرن الثالث عشر. فالتكوين المُتصاعد للطُّرق، وتطوّرها نحو الشكل «الإخواني» الذي عرفناه فيما بعد، قد خَلَقا بمعنى ما مدخلًا لهيئة مذهبية. إن المُؤسسين الموصوفين مثل عبد القادر الجِيلاني وأبي الحسن الشاذلي وأحمد الرفاعي وأحمد البَدَوي، إلخ، رسموا مسارًا، وأصَّلوا توجُّهًا روحانيًا لذُرِّيَّتهم التعليمية. إنهم لا يُقدمون جهازًا مُنظَّمًا من المذاهب، وهم نادرًا ما يتركون كِتابات جوْهرية. أما ما يتعلّق بالتعليم الشفوي الذي نظّمه تلامذتهم وحافظوا عليه، فإنه لا يشتمل عادة إلا على سِلسلة غير مُتصلة من التلخيصات والقواعد. إن هذا التصوُّف الذي ينبني شيئًا فشيئًا سينقصه شيءٌ ما إن لم يوجد فيه عمل ابن عربي الذي لا يُمكن أن تَدَّعيه طريقةٌ ما بدلًا من أُخرى لنفسها على نحوٍ حصْري أو أن تدَّعي أولويّتها فيه، لأنه ينتمي إلى التراث المُشترك بينها. فهذا العمل، بخلاف جميع الأعمال الأُخرى التي سبقته، له خاصية أوضحها المَنْهج الذي اختارَهُ الشَّعْراني في كتابه **اليواقيت** هي أن لديه إجابة عن كل شيء: فيه الأُنطولوجيا والكوسمولوجيا وعِلم النُّبُوَّة prophétologie، وعلم التفسير، والشَّعائر، وعِلم الملائكة angélologie...، إنه عمل يُعانق في كُلِّيته العلوم التي لا يُمكن «أهل الطريق» التخلّي عنها دون خطر.

لكن ينبغي بِلا شكّ مُراعاة آفاقٍ أبعد. فابن عربي لا يتوجَّه حصرًا إلى مُعاصريه، أو إلى مُريديه المُباشرين وإلى من تَبِعه، ولا حتى إلى رعايا أو مُواطني دار الإسلام وحدهم كما هي مرسومة خريطتها في زمنه. فابن منظور [36] الذي وُلِد بعد وفاة ابن عربي بسنوات قليلة قد فَسَّرَ في مُقدمة **لسان العرب** المشهور بأنه بتأليفه لهذا المُعجم أراد أن يحفظ فيه جميع كلمات «اللُّغة النَّبويَّة» بقوله: «وصنعته كما صَنَع نوح الفُلك وقومُه منه يسخرون». لقد صَنَع ابن عربي

فُلكًا هو أيضًا. وإن كان هذا العمل الضخم الذي هو **الفُتُوحات المَكِّيَة**، من بين كلّ كتاباته، هو الذي يُقرأ باستمرار ويُذكَر باستمرار، فإنه لا ينبغي أن نَرى في ذلك شيئًا غير ذي أهمية. فكتاب **الفُتُوحات المَكِّيَة** الذي أنْهى ابن عربي كتابته الثانية قبل سنتين من وفاته، يُمثّل جمعًا عظيمًا للأسرارِ المالِكية والمُلْكية، كتَبه وشرحه طَوال حياته. إن دور المرجعية العُليا الماثل في لقب الشيخ الأَكْبَر -أكبر الشيوخ والشيخ بِلا منازِع- الذي وُصف به ابن عربي فيما بعد لم يكن أمرًا عارضًا بعد وفاته. فمن الواضح والبديهي أن ذاك الذي كان يُطالب بوظيفة «خَتْم الوَلاية المُحمدية» قد قام عليها بأناة وإصرار، مُحيطًا في عمله دون مَلَل **بالأمانة** التي أراد أن يكون حارسًا عليها من أجل الذين سيعيشون في أزمنة أكثر ظُلمةً من زمنه [37].

الفصل الأول

﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَـٰمٌ ...﴾

[لقمان: 27]

يُورد ابن عربي -عَرَضًا- في كِتابه **الفُتُوحات المَكِّيَّة**، روايةً يُمكن أن تكون تمهيدًا للملحوظات القادمة. وبطل هذه الرواية هو الإمام مالك، أحد مُؤسسي المذاهب الفقهية الأربعة للإسلام السُّنّي. يقول ابن عربي:

> «قيل لمالك بن أَنَس: «ما تقول في خنزير الماء؟» فأفتى بتحريمه. فقيل له: «أليس من سمك البحر؟» فقال رضي الله عنه: «أنتم سمّيتموه خنزيرًا» (ما زادهم على ذلك)»[1].

لا أحد سيُحاول تصنيف هذا الحوت المُلتبس ضمن النّزوات التصنيفية لهَوَس الضمير. غير أن إشارة ابن عربي في مُناسبتين إلى جواب الإمام مالك -مع تقديره له- تُبيِّن أن الأمر يتعلّق بشيء مُغاير تمامًا: فما هو موضوعٌ هُنا موضعَ سؤال هو حُكم الاسم وسرُّ التَّسمية. وهذا أمر يقودنا إلى صميم الهيرمينوطيقا الأَكْبَرية.

إن تفحّص الأعمال المُناهضة للشيخ الأَكْبَر، بين القرن الثالث عشر إلى يومنا هذا، يكشف لنا في وقتٍ واحدٍ هو والاتّهامات التي تُشكّل مناطق

---

(1) **الفُتُوحات المَكِّيَّة**، م1، ص411 (عثمان يحيى، السِّفْر 6، ص207) وم4، ص465. يَعُدُّ العرب، شأنهم شأن اليونانيّينَ واللاتينيِّين، الحوت (*kêtos, cetus*) سمكةً كبيرةً. وفتْوى الإمام مالك تضع خنزير الماء ضمن صنْف الثدييات، وهذا التصنيف مقبول عند عُلماء الحيوان.

مُشتركة لثقافة [39] الزَّندقة والإباحيّة (هذا اللفظ الأخير مُستخدم بمعناه الفلسفي وبدلالته العادية)، عن إدانة بالمساس بما هو مُقَدَّس: يعني تحريف معاني القُرآن. ونجد هذه الإدانة عند ابن تَيْميَّة (الذي يُعَدُّ الأبَ المُؤسِّس للرَّدِّ على الأَكْبَرية، وهو الذي رسم خريطة الانتقادات الحادّة اللّاحقة)[2]. وظهرت هذه الإدانة أيضًا عند آخرين، منهم حسين بن الأهدَل (المُتوفى سنة 1451) في كتابه **كشف الغِطاء**[3]، وبُرهان الدين البِقاعي (المُتوفى سنة 1475) في كتابه **تنبيه الغبي**[4]. ولقد استأنَفَ هذه الإدانة بحماسة السَّخاوي (المُتوفى سنة 1497) الذي وضع مُصنَّفًا ضخمًا غير مطبوع عنوانه **القَوْل المُنْبِي**، وهو بمنزلة مَسرَدٍ أو لائحة للإدانات السابقة[5]. وسواء أتعلَّق الأمر بإلقاء اللّوم عليه أم بمدحه، فإن الأبحاث أو الدِّراسات الجامعية المُعاصرة المُخصصة لابن عربي تُشكّل، على العُموم، صَدى لأعمال الكُتّاب المُسلمين كما أمكنَنا مُلاحظة ذلك، ولاسيّما عند نيكلسون[6] أو لاندو[7] أو عفيفي[8]. أمّا هنري كوربان فنجده يُقدّم لنا غالبًا الشيخ الأَكْبَر بتقدير واحترام بِصفته صاحب الباطن، صاحِبَ المعنى الخَفِيّ - ذاك الذي كَسر صَلابة الحَرْف من أجل الوصول، من طريق تأويل باطني حُرّ، إلى معانٍ جديدة لنصوص الوحي. ويُمكن أن نخمّن الكيفية التي تستخدم بها بعض التيارات الإسلامية اليوم هذه المُنافحة الخطيرة.

---

(2) انظر على سبيل المثال، **مجموعة الرسائل والمسائل**، رشيد رضا، 4، ص42-45.

(3) **كشف الغِطاء**، تونس، 1964، ص192 وما بعدها.

(4) **تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي**، مطبوع في القاهرة سنة 1953 بعنوان **مصرع التصوُّف**، انظر ص76، 88، إلخ.

(5) **القَوْل المُنْبِي**، مخطوط، برلين، spr. 790, f. 24b. ولا يستهدف الاتّهام بالإباحة عند السَّخاوي المذهب فَحَسْب، وإنما العادات أيضًا. انظر على سبيل المثال، f. 97b.

(6) *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, 1921, p.149.

(7) *The Philosophy of Ibn Arabî*, p.23.

(8) *The Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibnul Arabi*, 2e éd. Lahore, 1964, p.191-194. وهُناك دراسة منشورة لتأويل القُرآن عند ابن عربي أنجزها مفكّر أكاديمِيٌّ عربي هو نصر حامد أبو زيد بعنوان: **فلسفة التأويل**، بيروت، 1983.

«فجميع ما نتكلّم فيه في مجالسي وتصانيفي إنّما هو من حضرة القُرآن وخزائنه» كما أكّد ذلك ابن عربي. ويُسجّل عبد الغني النابُلسي، الذي عاوَدَ الدفاع عن ابن عربي في كتابه **الرّد المتين**[9] بشأن أمر بعض الفقهاء الذين لاحَقُوا الزّندقة بِلا هوادةٍ بإحراق كتب ابن عربي، أنّ الذين أرادوا تنفيذ هذا الحكم وجدوا أنفسهم أمام مُفارقة: فإنّهم إن تركوا في كُتب ابن عربي، عندَ إلقائها في المحرقة، العدد الكبير من الآيات القُرآنية المذكورة فيها، فإنَّهم يكونون بذلك قد حكموا بإحراق كلام الله. وإن مَحَوا هذه الآيات قبل تنفيذ هذا الأمر، فإن كتب الشيخ الأكْبَر ليست هي وحدها التي ستضيع في اللّهيب، لأن القُرآن حاضر فيها كلها.

وبالفعل فإنّ كل قارئ لتراث ابن عربي يجد فيه دون مُعاناة [40] صفحة بعد صفحة كثرة الإحالات القُرآنية. وينبغي لنا أيضًا أن نُسجّل أن فجْوة كبيرة قد حدثت في البيبليوغرافيا الأكْبَرِيّة بسبب اختفاء تفسيره الكبير، كتاب **الجمع والتفصيل في أسرار معاني التنزيل**، الذي أشرنا إليه من قبل[10]. لكن بالإضافة إلى نشرِ نَصٍّ هو إلى الآن غير مطبوع، هو **إيجاز البيان**[11] الذي هو تفسير «صغير»، ندين للشيخ محمود الغُراب بنشره مُؤخرًا لمُصنف يشمل أربعة مُجلدات جمع فيها نُصُوص ابن عربي المُتعلقة بتفسير القُرآن[12]، مرتِّبًا إياها بحسب سُوَر القُرآن وآياته. ويدفعنا هذا المُؤلف المُبهر، ولو بحجمه فقط، إلى التفكير في أن مُلاحظة النابُلسي لا تخْلو من قوّة الحُجَّة.

وإذا كانت هذه الاعتبارات الكمّية تستحقّ صِياغة في عبارة فلا شكَّ في

---

(9) مخطوط الظاهرية 9872، f. 22b. وبشأن قول ابن عربي الوارد في الجملة السابقة انظر **الفُتُوحات**، م3، ص334.

(10) انظر سابقًا، المقدمة، الهامش 37.

(11) لقد طَبَعَ **إيجاز البيان** الشيخ محمود الغُراب في مجمع إستانبول l'*unicum* d'Istanbul، في المجلد الأول للكتاب المشار إليه من قبل، المقدمة، الهامش 42. وهذا التفسير القُرآني، في النُّسخة المنشورة، ينتهي عند الآية 252 من سورة البقرة.

(12) **رحمةٌ من الرحمن في تفسير وإشارات القُرآن**، 4 مجلدات، دمشق، 1989. وبشأن هذا المُؤلَّف انظر مقالنا في:

Le *Bulletin critique des Annales islamologiques*, nº8.

أنها ثانوية نسبيًا. لا يتعلّق الأمر هُنا باستدعاء أحكام الفُقهاء (أو بالأحرى بعضهم: إذ لا تغيب عن القائمة الضخمة للفتاوى فتاوى مُؤيدة)[13]. وبناءً على الاستفادة من المناهج أنفسها، فإن الإجراءَ الجديد، أيًّا كانت نتيجته، لن يكون غير أمر فقهي عابر في الأكثر. ويكون السبب مفهومًا إن كان الفُقَهاءُ هم وحدَهم حماةُ النزعةِ المحافِظة. فعلى الرَّغْم من أنّ الذهبي (المُتوفى سنة 1348) قد أعلن أنّ انتشار كتب ابن عربي قد كان بطيئًا نسبيًا، وأنّه لم يُلتَفَتْ إلى زندقاتِهِ إلّا ابتداءً من القرنين الثالث عشر والرابع عشر[14]، فإنّ الصّعوبات التي لاقاها صاحب **الفُتُوحات المَكِّيَّة** من الفُقهاء قد بدأت مُبكرًا. ومن المُحتمل أن تكون القصةُ التي يحكيها كُتّابُ السِّيرة المُتأخرون عن تعرّض حياة ابن عربي للخطر في القاهرة سنة 602/ 1206، وأنه لم يسْلم من هذا الخطر إلا بتدخّل أخي صلاح الدين، قصةً مُختلقة[15]. غير أن أحداثًا أُخرى -كالحَدَثِ الذي دفعه إلى تأليف شرح لكتابه **تَرْجُمان الأشواق**[16]- تشهد على أنه كان موضعَ شُبهة ورِيبة؛ صحيح أنه لم يكن يُجامل الفُقهاء ولا

---

(13) بشأن هذه الفتاوى انظر المَسارد ـ غير الكاملة ـ التي قدّمها عثمان يحيى في كتابه **مُؤلَّفات ابن عربي، تاريخها وتصنيفها** RG 275, I, p.122-135 وفي مُقدمته لنص **النُّصُوص** لحيدر أمُولي، باريس-طهران، 1975، ص48-65.

(14) السَّخاوي، **القَوْل المُنْبي**، f. 102، وقد عَجِبَ ابن حَجَر العَسْقَلاني (المُتوفى سنة 1499) من أنّ الآراء الأُولى عن ابن عربي قد كانت بالأحرى مُؤيدة له. يقول «وكذلك من أمْعَنَ النظر في **فُصُوص الحِكَم** أو أَنْعَم التأمل لاحَ له العجب» (**لسان الميزان**، حيدرآباد الدكن، 1329هـ، م5، ص312-315).

(15) انظر السيرة، المُقتطفة من كتاب **نَفْح الطِّيب** للمَقَّري (القرن 17م)، الواردة في نهاية كتاب **الفُتُوحات المَكِّيَّة**، (م4، ص560). ويبدو أن الإشارة الأُولى إلى هذه القصة قد وَرَدَت عند الغُبْريني في كتابه (**عنوان الدّراية**، الجزائر، 1970، ص159). وقد ناقشت كلود عَدّاس في كتابها *Ibn Arabî ou la Quête du soufre rouge*, Paris, 1989, p.230-232، أصالة هذا المشهد. ونُحيل القارئ على هذا الكتاب لمعرفة كل ما يتعلّق بحياة الشيخ الأكْبَر، وهي حياة لا نَجد عنها في كتابنا هذا إلا بعض الإشارات المقتضبة. [انظر ترجمتنا لكتاب كلود عداس؛ **ابن عربي، سيرته وفكره**، الصادر عن دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، 2014. المترجم].

(16) **تَرْجُمان الأشواق**، بيروت، 1961، ص9.

يُداريهم فهو يقول عنهم: «وما زالت الفُقهاء في كل زمان مع المُحقِّقين بمنزلة الفراعنة مع النَّبِيِّين»[17]. وعندما يخرج المهدي في آخر الزمان لن يجد أمامه أعداء أكثر شَراسة منهم: «ولولا أنّ السيف بِيَد المهدي لأفتى الفُقهاء بقتله»[18]. فَهُم [41] لن يترددوا في الجنوح إلى تأويلات تلْوي نُصوصَ الشّرع إلى درجة الهُزء ثم يُفْتون بها ليُرْضُوا المُلوك والأُمراء وأصحاب الشأن فيما لهم فيه هوى نفس[19]. وإذا كان ابن عربي يُنكر على الفُقهاء استغلالاتهم الفاسدة لوظيفة الفَقيه، وهي عندهم مُتكررة جدًّا، فإنه لا يشكّ في ضَرورة الفِقْه، ولا في واجب اليقظة المفروض على الفُقهاء -وهو ينكر على الأولياء أقوالهم التي يُمكن أنْ تُضلل العقول الضعيفة- ما داموا يمتنعون عن الحكم بالكُفْر على كلّ ما يعجزون عن فهمه[20].

غير أن الأمر يتطلّب أكثر من ذلك من أجل تهدئة غضب فئةٍ مُرتابة وحاسِدة لمزاياه ومواهبه. فَفِي شهر أبريل/نيسان من عام 1990، بفارق أسبوع، ظهرت في يومية **الأخبار** المصرية مَقالتان -مُتسامحتان بِلا شكٍّ- مُستوحاتان من الطبعات الجديدة عُنواناهُما على التوالي: «ابن عربي في فرنسا» و«ظاهرة ابن عربي في فرنسا». وإذا أردنا الاحتفاظ بعبارة «ظاهرة ابن عربي» فالأمر بصراحة هو أن هذه الظاهرة غير محصورة في فرنسا. فالدّراسات عن الشيخ الأَكْبَر تَتَضاعف في دُوَل العالم كلّه، حتّى اليابان والاتحاد السوفياتي[21]، والبلدان الإسلامية[22] كما أشرنا إلى ذلك من قبل. وأيًّا كان الأمر، فَفِي الوقت الذي

---

(17) **روح القُدس**، دمشق، 1964، ص98.

(18) **الفُتُوحات**، م3، ص336.

(19) **الفُتُوحات**، م3، ص69-70.

(20) انظر على سبيل المثال **الفُتُوحات**، م2، ص79، وعثمان يحيى، السِّفْر 12، ص341.

(21) نُشير هنا إلى أنّ هُناك طبعة جديدة في طوكيو (1987) لكتاب من كتب ماساتاكا تاكيشيتا، عنوانُهُ **نظرية ابن عربي عن الإنسان الكامل** Masataka Takeshita, *Ibn Arabī's Theory of the Perfect Man*، وفي روسيا هناك أعمال ألكسندر كنيش (لينينغراد) [الآن بطرسبورغ] Alexander Knysh وأندري سميرنوف (موسكو) Andrei Smirnov الذي أعدّ أول ترجمة لكتاب **فُصُوص الحِكَم** إلى اللُّغة الرُّوسية.

(22) انظر المقدمة، الهامش 53.

نجد فيه تزايد الاهتمام الذي يُبديه الباحثون الغربيون بابن عربي، نجد صاحب كُرّاسة نُشِرت بالقاهرة يُدينُ فيها هذه المُبادرات المريبة وينعتها بأنّها «غزو ثقافي»، وهذا في أقل تقدير أمر غريب: فمُؤلفات الشيخ الأكْبَر ليست في أرض الإسلام، كما نعلم، بضاعةً مُستوردة، وليس من المنتظر، كي تشقّ طريقها إلى هذا العالم، أن تُحاكَ مُؤامرة لمصلحتها (في أرض الكُفّار).

لم يكن انتشار هذه الأُهجية libelle مع ذلك إلّا حلقة مُضافة إلى خصام قديم استُعيدَ في نوفمبر/تشرين الثاني من عام 1975، في أعمدة جريدة **الأخبار** أيضًا وذلك في «رسالة إلى وزير الثقافة» مُوقّعة من كمال أحمد عون، مدير مدرسة الأزهر بطنطا، أدان فيها طباعة عمل كُفريٍّ، برعاية الوزير. يتعلّق الأمر بالطبعة المُحققة للفُتُوحات التي اشتغل عليها عثمان يحيى. وهذه الـ «رسالة» [42] لم تكن سِوى أول رَشْقة لِسِجال ساخط ألمعْنا إليه من قبل، وقد امتد طَوال سَنَواتٍ[23]. وفي فبراير/شباط من عام 1979 قرّر البرلمان المصري وقف الطباعة الجارية لتحقيق عثمان يحيى **للفُتُوحات**، ومنع توزيع الأسفار التي حقَّقها. إن هذا القرار، الذي اتُّخِذَ في ظروف عدائية قضائيًّا، قد انتهى إلى خُصومات حادّة. والأمر الذي يستحق أن يُسَجَّل هو أنه عندما نفحصُ ملف هذا السِّجال نكتشف أن أغلب الذين اتّخذوا موقفًا في هذه القضية -من الطرفين- لم يُطالعوا قَطّ كتابات ابن عربي [كاملةً] ولم يكونوا يعرفون في أغلب الأحيان فكره إلا من خلال عُروض قدَّمها الآخَرين، وهي على العُموم عُروض مُعادية له.

وفيما وراء هذه المُجادلات العقيمة، فإن نِقاشًا أكثر رزانة لا ينبغي أن يُتَجَنَّب أو يُتَمَلَّص منه في أصل الميراث الذي أوْصى به ابن عربي وارثيه. فهل كان أولياءُ الله الذين ارتووا عبر الأزمان من تعليم ابن عربي مخدوعين؟ وهل الأمانة التي أسَّسها ابن عربي هي بحقّ تلك التي أقامها **الوحي**؟ أوَلم يكن الإثبات الذي عَدَّ عمله استنادًا إليه «نابعًا من بَحْر القُرآن وكُنُوزه» إلا إجراءً يُمليهِ الحذر من مَعايير الجماعات ويَحْجُب كل المصادر الأُخرى للإلهام؟ أَوَ حُجَّةً يُعَدُّ القُرآن عندَ ابن

(23) نفسه.

عربي أم ذريعة؟ إنها، ونحن نتنبأ بذلك، لأسئلة خطابية تمامًا، عند كاتب هذه السطور، غير أنها تستحقّ إجابات دقيقة عنها. يقول ابن عربي:

«فاغْطُسْ في بحر القُرآن العزيز إن كنت واسع النَّفَس، وإلا فاقتصر على مُطالعة كتب المُفسرين الظاهرة، ولا تغطُسْ فَتَهْلِك؛ فإن بحر القُرآن عميق، ولولا (أن) الغاطِس ما يقصد منه (هي) المواضع القريبة من الساحل (لـ) ما خرج لكم أبدًا. فالأنبياءُ والوَرَثة الحَفَظة هم الذين يقصدون هذه المواضع رحمةً بالعالم. وأما الواقفون الذين وَصَلُوا ومُسِكوا ولم يُرَدُّوا، ولا انتَفع بهم أحدٌ ولا انتفَعوا بأحد، فقصَدوا -بل قَصَد بهم- ثَبَج البحر، فغطسوا إلى الأبد لا يخرجون [43]»[24].

إن الإشارة إلى المعنى «الظاهر»، الذي يجب أن يكتفي به الذي ليس له نَفَس واسع ولا يقدر أن يغطس في أعماق الكتاب المُنَزَّل، تُوحي على الفَور بنقيضه؛ بالباطن الذي يُقابل الظاهر. وهذان اللفظان ينتميان معًا إلى اللائحة التقليدية للأسماء الإلٰهية. لكن فرْقة الباطنية -وابن عربي غالبًا ما صنَّفه خُصومه ضمن هذه الفئة المرفوضة- هي التي زَعمت، باسم الباطن، الإمساك بمعنى خَفِيّ، يُغْني عن الظاهر، وهي تقتل الحرف من أجل منح حياة للروح. إن التأويل الذي يرتضيه ابن عربي، إذا راعينا النصّ وَحدَهُ، في قوله المذكور آنفًا، قليلًا ما يُقيم له وزنًا، في حين أنّا لو راعَيْنا في الحساب ما قاله ابن عربي من جِهة أُخرى عن كيْفية نزول الوحي على النَّبي في قوله:

«وقيل له: بلِّغ ما أُنزل إليك. فلم يعدل عن صورة ما أُنزل إليه. فقال ما قيل له؛ فإنه ما نزلت المعاني على قلبه من غير تركيب هذه الحروف وترتيب هذه الكلمات ونظم هذه الآيات وإنشاء هذه السُّوَر المُسمَّى كلُّه قُرآنًا. فلما أقام اللّه نشأة القُرآن صورة في نفسها

(24) **الفُتُوحات**، م1، ص76؛ وعثمان يحيى، السِّفْر 1، ص328.

أظهرها [النَّبي] كما شَاهَدها، (. . .)، فلو بدَّل من ذلك شيئًا وغَيَّر النشأة لَبَلَّغَ إلينا صورة فهمه (لا صورة ما أُنزِل عليه)»[25].

لرأيْنا أهمّيّةَ الحرف القُرآني عندَ ابن عربي. وهو يقول أيضًا: «فاعْلم أن اللّه خاطَب الإنسان بجملته وما خصّ ظاهره من باطنه ولا باطنه من ظاهره»[26]. إذن فإذا كان ابن عربي يذم الذين لا ينشغلون إلا بأحكام الشّرع الظاهرة، فإنه كان أقسى على الباطنية الذين لا ينشغلون إلا بالمعاني الرمزية للوحي، ويهْملون معناه الظاهر. يقول: «والسعادة كل السعادة مع الطائفة [44] التي جمعت بين الظاهر والباطن، (وهم العُلماء بالله وبأحكامه)»[27]. فهو يرى أن القليل من العلم بالباطن يبعد عن الظاهر، والكثير من العلم بالباطن يُعيدنا إلى الظاهر.

إن السّيادة المُطلقة للحرف التي رأينا النَّبي نفسه قد التزَمَها، يشهد عليها كثير من النُّصُوص الواردة في مَتْن ابن عربي. فعندما أشار الشيخ الأكبر في كتابه **الفُتُوحات** إلى الآية ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: 4] مُستعملًا سَهْوًا لفظة «**حيثما**» التي تحمل الدلالة نفسها -بدلًا من لفظة «أينما»- طَلَبَ على الفَوْر أن يَعفُوَ عنه الحق لابتعاده عن حَرْفية النّص المُقدس؛ يقول: «فإنه تعالى لم يَعدل إلى لفظ دون غيره سُدَى». فكل تغيير يلحق الحرف هو إذن شكل من أشكال التحريف، هو تحريف للكلام الإلٰهي الذي عِيب على أهل الكتاب (سورة البقرة، الآية: 75*؛ وسورة المائدة، الآية: 13**)[28]. إنّ هذا الانشغال الصّارم بحرْفية النصّ ينْطبق أيضًا على الأحاديث النبوية، وابن عربي

---

(25) **الفُتُوحات**، م3، ص158.

(26) **الفُتُوحات**، م1، ص334؛ وعثمان يحيى، السِّفْر 5، ص158.

(27) نفسه.

* قوله تعالى ﴿. . . وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَـٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُۥ مِنۢ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾. [المترجم].

** قوله تعالى ﴿ فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَـٰقَهُمْ لَعَنَّـٰهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَـٰسِيَةً ۖ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ ۙ وَنَسُوا۟ حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُوا۟ بِهِۦ ۚ وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَىٰ خَآئِنَةٍ مِّنْهُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ ۖ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱصْفَحْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾. [المترجم].

(28) **الفُتُوحات**، م4، ص67.

يُثني على النّاقلين لأقوال الرسول الذين لا يَضَعون «الواو» في موضع «الفاء» بالرَّغْم من أنهما حرفان يُستخدم أحدهما محل الآخر[29]. وسببُ ذلك أنّنا إذا نقلنا هذه الأقوال بالمعنى فإننا بذلك لا نَنْقل ما قاله الرسول، بل ننقل فهمنا لِكلامه[30].

وسبب هذا الانتباه الدقيق إلى الشكل في الكلام الإلٰهي هو أنّ الشكل المُقدّس لا يقتصر على كونه تعبيرًا أكثر مُطابَقَةً للحقيقةِ الكونية، بل هو نفسه الحقيقة الكونية، وليس مُجرّد حامل للمعنى، بل هو المعنى. فهذا الانتباه قد حَكَمَ قراءة ابن عربي للقُرآن. ويُمكننا، من غيرِ أي تعسُّف، أن نَعُدَّ عمل الشيخ الأَكْبَر كما هو معروف عندنا كلّه شرحًا للقُرآن، وهو يكشف عن منهج للتأويل لا يبحث عمّا وراء الحرف في مكان آخر، وإنما يبحث عنه في الحرف نفسه. فكما أن اللّه ظاهر وباطن معًا كذلك الحقيقة الكونية مُماثلة لهذا البِناء الذي يُطلق عليه اسم [شريط موبيوس La bande de Mœbius]* وهي تبدو ذاتَ وجْهين -ظاهر وباطن- وليس لها في الواقع إلّا وجه واحد. ثُمَّ إنّ من العبث أن نُفَرِّقَ [45] في الكلام الإلٰهي بين الحرف والروح، بين الدالّ والمدلول، أو من باب أَوْلى أن نجعلهما متعارِضَينِ. ونحن هُنا بعيدون جدًّا عن التأويل المجازي على طريقة فيلون الإسكندري مثلًا، ويَكْفي كي نَقْتنع بذلك أن نُقارن بين شرح هذا الأخير للرواية التوراتية لِسِفْر التكوين وما قَدَّمه الشيخ الأَكْبَر -وسوف نرى مثالًا لِذلك- للآيات القُرآنية المناظِرَة لها. فالذي يراه ابن عربي هو أنّ الجسم المجرَّد لكل كلمة من الخطاب الإلٰهي هو الذي يقول جميع المعاني.

هنا تقوم مُفارقة واضحة: فَصَلابة الحرف يبدو أنّها تَفرض قراءة أُحادية. فالوحي، حين ينزل، يبلّغ رسالة يبدو أنها لا تقبل إلا التكرار، فهل يجب أن نستنتج من ذلك الانصراف مُسبقًا عن كل تأويل؟ سوف يكون هذا نسيانًا لقوله

(29) **الفُتُوحات**، م1، ص248، وعثمان يحيى، السِّفْر 4، ص90.

(30) **الفُتُوحات**، م1، ص403، وعثمان يحيى، السِّفْر 6، ص147.

* هو شريط اكتشفه العالِم موبيوس، له وجه واحد لا وجهان كما في الشريط العادي. [المترجم].

تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [لقمان: 27].

إن القُرآن، كما يقول ابن عربي:

«جديد عند كلِّ تالٍ (. . .) وما كلُّ تالٍ يحس بِنُزوله لشغلِ روحه بطبيعته، فينزل عليه من خلف حِجاب الطبع فلا يُؤثر فيه التذاذًا، وهو قوله (ﷺ) في حق قومٍ من التالين إنَّهم يقرؤون القُرآن لا يُجاوز حناجرهم؛ فهذا قُرآن مُنزل على الألْسنة لا على الأفئدة. وقال في الذوق نزل به الروح الأمين على قلبك: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ۞ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ﴾ [الشعراء: 193-194] فذلك هو الذي يجد لنزوله عليه حَلاوة لا يُقَدِّر قَدْرُها تفوق كل لذة، فإذا وجدها فذلك الذي نزل عليه القُرآن الجديد الذي لا يبلى. والفارق بين النزولين أن الذي ينزل القُرآن على قلبه ينزل بالفهم فيعرف ما يقرأ وإن كان بغير لسانه، ويعرف معاني ما يقرأ وإن كانت تلك الألفاظ لا يُعرف معانيها في غير القُرآن، لأنها ليست بلغته، ويعرفها في تلاوته إذا كان ممن ينزل القُرآن على قلبه عند التلاوة. وإذا كان مقام القُرآن ومنزله [46] ما ذكرناه وجد كلُّ موجود فيه ما يريد، ولذلك كان يقول الشيخ أبو مَدْيَن: «لا يكون المُريد مُريدًا حتى يجد في القُرآن كل ما يُريد»، وكلُّ كلام لا يكون له هذا العُموم فليس بقُرآن[31]. ولما كان نزوله على القلب، وهو صِفة إلٰهية لا تُفارق موصوفها لم يتمكّن أن ينزل به عير [غير] من هو كلامه فذكر الحق أنه وسعه قلب عبده المُؤمن[32]: فنزول القُرآن في قلب المُؤمن هو نزول الحق فيه»[33].

---

(31) نذكر هنا أن جَذْر لفظة (قُرآن) [قرأ] يُعبّر عن (الجمع) و(الضَّمّ).

(32) غالبًا ما يذكر الكُتّاب الصّوفيون هذا الحديث القُدْسي المشهور بأسانيدَ تَرجعُ إلى وَهْب ابن مُنَبِّه. وهو حديث لا يَرِد مع ذلك في مُصنَّفات الحديث الصحيح، وإن ابن تَيْميَّة يَعُدُّ هذا الحديث من الإسْرائيليات.

(33) **الفُتُوحات المَكِّيَّة**، م3، ص93-94. ومفهوم التجدّد المُستمر للقُرآن يذكره ابن عربي =

إن القُرآن المُنَزَّل باستمرار هو في الوقت نفسه مُماثل لنفسه مماثَلَةً صارمة، -فلا مُؤمن ولا وليّ ينتظر البتّةَ كلمات غير تلك التي أَسْمَعَها ونَقَلَها النَّبي ﴿لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَٰتِ ٱللَّهِۚ﴾ [يونس: 64]- وفي كل لحظة فريدة: فالقُرآن يحمل بِلا تَوانٍ إلى القلوب المُستعدّة لاستقباله دلالات جديدة، كل دلالة منها لا تلْغي الدلالات السابقة، وهي كُلُّها قد سجّلت أصلًا في تمامية حرفه وكماله.

«ينبغي لك أن تُفَرِّق بين الفَهم للكلام أو الفهم عن المُتكلِّم وهو المطلوب. فالفهم عن المُتكلِّم لا يَعْلَمُه إلّا من نَزَل القُرآن على قلبه، وفَهَّم الكلام للعامة. فكل من فَهِمَ من العارفين عن المتكلِّم فقد فهم الكلام، وما كل من فهم الكلام فَهِمَ عن المتكلِّم ما أراد به على التعيين إما كل الوجوه أو بعضها (فقد نَبَّهْتُك على أمر إذا تعمّلت في تحصيله من اللّه حصلت على الخير الكثير وأُوتيت الحكمة). جعلنا اللّه ممّن رُزق الفهمَ عن اللّه. فنزول القُرآن على القلب بهذا الفهم الخاص هي تلاوة الحق على العبد، والفهم عنه فيه تلاوة العبد على الحق) وتلاوة العبد على الحق عَرْض الفَهم عنه ليعلم أنه على بصيرة في ذلك (. . .) لأن العبد المُنَوَّر البصيرة الذي هو على نُور من رَبِّه (سورة الزمر، الآية: 22)* له في كل تلاوة فهم في تلك الآية لم يكن له ذلك الفهم في التلاوة التي قبلها ولا يكون في التلاوة التي بعدها، وهو الذي أجاب اللّهُ دُعاءَه في قوله: ﴿رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [طه: 114]. فمن استوَى فهمه في التلاوتين فهو مَغْبُون،

= في مَواطِنَ عدّة، انظر على سبيل المثال **الفُتُوحات المَكِّيَّة**، م3، ص108. فالقُرآن «نزل على قلب مُحَمَّد (ﷺ)، ثم لا يزال ينزل على قلوب أُمَّته إلى يوم القيامة، فنزوله في القلوب جديد لا يبلى، فهو الوحي الدائم»، انظر أيضًا **الفُتُوحات**، م3، ص127؛ و**كتاب الإسفار عن نتائج الأسفار**، حيدرآباد الدكن، 1948، ص16.

* قوله تعالى: ﴿أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِۦۚ فَوَيْلٌ لِّلْقَٰسِيَةِ قُلُوبُهُم مِّن ذِكْرِ ٱللَّهِۚ أُو۟لَٰٓئِكَ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾. [المترجم].

ومن كان له في كل تلاوة فهم فهو رابح مَرْحُوم، ومن تَلا من غير فهم فهو مَحْرُوم [47]»(34).

إنما الذي يتكلّم هو وحده [تعالى] الذي بِيَده مُبادرة الكشف عن الدلالات اللّامُتناهية عند تلاوة الكلام الذي لا يتبدّل. فالعبد، ولو استعمل جميع قواه الإدراكية في تلقّيه لهذا الكلام، لا يُمكنه الوصول إلى ذلك؛ فمجهوده لن يكون بِلا جَدْوى فقط، بل سيحرمُهُ من كل فُرصة لاستقبال المعنى الذي وجّهه الحق إليه في تلك اللحظة الدقيقة. فعلى العبد إذن أن يُعلّق استعماله لهذه القوى، وأن يترك المجال حُرًّا للكلام الإلٰهي الذي هو التالي على الحقيقة.

«فأنا أتْلو كتابي عليه بلسانه وهو يسمع، فتلك مُسامرتي، وذلك العبد هو المُلتذّ بكلامي. فإذا وقف مع معانيه فقد خرج عني بفِكْره وتأمُّله. فالذي ينبغي له أن يُصغي إليَّ ويُخلي سمعه لكلامي حتى أكون أنا في تلك التلاوة كما تَلَوْتُ عليه وأسمعته أكون أنا الذي أشرح له كلامي وأُترجم له عن معناه، فتلك مُسامرتي معه(35)، فيأخذ العلم منّي لا من فكره واعتباره فلا يُبالي بذكر جَنة ولا نار ولا حساب ولا عَرَض ولا دُنيا ولا آخرة، فإنه ما نظرها بعقله ولا بَحَثَ عن الآية بفكره، وإنما ألقى السّمع لما أقوله له وهو شهيد حاضر معي أتولى تعليمه بنفسي»(36).

إن ما يُمكن أن تكونه كيْفيات هذا التعليم الإلٰهي -في حالة استثنائية هي حالة الشيخ الأكْبَر نفسه- يُخبرنا عنه نصٌّ استثنائي أيضًا: إنه النصّ الذي يصف

(34) **الفُتُوحات المَكِّيَّة**، م3، ص128-129.

(35) تُلمِعُ هذه المُسامرة إلى الحديث الذي مَفادُهُ أنّ اللّه ينزل إلى السماء الدُّنيا في الثُّلث الأخير من الليل على قلوب المُؤمنين من أُمَّته حتى يوم القيامة، وهو حديث تُحيل عليه الأسطر السابقة لهذا النصّ من **الفُتُوحات**.

(36) **الفُتُوحات**، م1، ص239.

الحدث المُؤسّس الذي من خلاله قرأ ابن عربي **الفُتُوحات المَكِّيَّة** قبل أن يكتبها. إن هذا النصّ الفريد، الذي سَمَحَ بفهم ما أراد ابن عربي أن يُعرّفنا إيّاهُ عندما أكّد أنّه قد استفاد مَتْنَه كُلَّه من كنوز **القُرآن** هو ذاك الذي، بعد خُطبة **الفُتُوحات** ومُقدمتها[37]، يُشكل الباب الأول لهذا الكتاب[38]. لقد دُرِسَ في مُناسبات متعدِّدةٍ، ونحن أنفسنا قد حَلَّلْنا مضمونه في مكان آخر[39]، لكن من الضَّروري [48] العودة إليه كي نُشَدِّدَ على وجهٍ له علاقة مُباشرة بموضوع هذا الكتاب. يروي ابن عربي بتفصيل لقاءه أمام الكعبة، بجوار الحجر الأسود، فتًى يصفه بِسِلسلة من الأوصاف المُتضادة. وهذا الجمعُ بين الأضداد يدلّ بوضوح على أننا هُنا أمام تَجَلٍّ théophanie. فهذا الفتى «حي ومائت»، و«بسيط ومُرَكَّب» و«مُحاط بكل شيء ومُحيط بكل شيء»؛ و«الشاهد والمشهود»، «المعرفة والعارف والمعروف»، «إنه المُتكلم» (وسوف نرى أهمّية هذا الوصف الدقيق) في الوقت الذي يظل فيه «صامتًا». ومن تفصيل نَشْأة هذا الفَتَى أخذ ابن عربي كل ما سطّره في كتاب **الفُتُوحات**.

ومن الواضح أن الفتى تَجَلّ لما أطلقَتْ عليه القصيدة التمهيدية للباب الثاني [الصحيح أنّه الباب الأول] اسم «السِّرّ العَلِيّ المُنِيف» للكعبة، فَـ «بيت اللّه» يعني المكان المُقَدّس الذي تنتسب إليه صَراحةً الفُتُوحات المَكِّيَّة التي يُشكل عمل ابن عربي ذُروتها. غير أن ثَمَّةَ مُؤشرات أُخرى مُتنوعة تسمح لنا

---

(37) انظر تحليلنا لهذين النصّين (الخطبة والمُقدمة) في مُقدمتنا (ص34-35) لكتاب **مُنتخبات الفُتُوحات المَكِّيَّة** بعنوان *Les Illuminations de La Mecque*, Paris, 1988.

(38) **الفُتُوحات**، م1، ص47-51؛ وعثمان يحيى، السِّفْر 1، ص215-230.

(39) F. Meier, «The Mystery of the Ka'ba», *Eranos Yearbooks*, XXX, vol. II, p.149-168; H. Corbin, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabî*, Paris, 1958, p.213-215; C. Addas, p.241-243; *Les Illuminations de La Mecque*, introd., p.46-48.

* يتعلّق الأمر هنا بالباب 559 من كتاب **الفُتُوحات**، وعُنوانه هو «في معرفة أسرار وحقائق من منازل مُختلفة»، وهذا الباب هو كالمُختصر لأبواب هذا الكتاب. [المترجم].

(40) نُسَجِّلُ، زيادةً على ذلك، أن نظام تتابع الفقرات، في طَبعات **الفُتُوحات المَكِّيَّة**، يُسَبِّبُ عددًا من التشوّهات، وهذا جعل بعض الفقرات غير مفهومة، ولذلك يجب تعديله.

بتحديد هُوية هذا الفتى على نحوٍ أدقّ. وتُوجد بعض هذه المُؤشرات في هذا الباب الافتتاحي، وثَمَّةَ مُؤشرات أُخرى يُمكن الحصول عليها تقريبًا بعد أَلْفَي صفحة من هذا الباب، في الباب الذي يسبق البابَ الأخير (الباب الجامع)، حيث يُعلن ابن عربي أنّه يُحيط بالعُنصر الجوهري الذي تضمه الأبواب الخمسمئة والثمانية السابقة. لا يتعلّق الأمر، والحالة هذه، أبدًا بـ «تلخيص»، بالرَّغم من أن ابن عربي قد اسْتخدم كلمة مُختصر في تحديده لهذا الباب، في الفِهرِس الوارد في بِداية كتاب **الفُتُوحات**، وإنما يتعلّق بِسِلسلة من الأنوار الساطعة والبُرُوق اللامعة التي تُلقي بنور شديد اللمعان قد يُعمي في بعض الأحيان الجواهر المطمورة في كثافة النصّ*. وكل باب من أبواب الفُتُوحات تُطابقه فقرة عِباراتها في الغالب، على ما يبدو أوّلَ وهلةٍ، غامضة جدًّا[40]. وتُخبرنا الفقرة المُطابقة للباب الأول[41] بأن الفتى الغامض الذي استقبل ابن عربي بجوار الكعبة الواقعة، بحسب ما قال ابن عباس، في مركز الأرض -هو الصورة المرئية، للمركز الرُّوحي الأعلى- هو «الإمام المُبِين» [49]: وهي عبارة قُرآنية تدل على الكتاب الذي فيه كل شيء قد أُحصي عددًا: ﴿... وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَٰهُ فِىٓ إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾ [يس: 12]، الكتاب الذي قيل فيه: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: 38].

ويُعَدُّ الإمام المُبِين عند ابن عربي، من زاوية النّظر التي يتناولها، هو «القلم الأعلى» أو «اللوح المحفوظ» الذي يُسَطِّر فيه القلم على نحوٍ مُفَصَّلٍ ما هو محفوظ فيه حفظًا مُجمَلًا، هو «الإنسان الكامل»[42]: عدد من الأوصاف

(41) **الفُتُوحات**، م4، ص327.

(42) انظر على سبيل المثال **عُقْلة المُسْتَوفِز**، في نيبرغ، *Kleinere Schriften des Ibn al-Arabi*, Leyde, 1919, p.52؛ **الفُتُوحات**، م4، ص83 و ص287. إن تَماهي الإمام المُبِين بالإنسان الكامل هو تماهٍ عُبِّرَ عنه من غير أن يستعمل هذا المفهوم الأخير، بوضوح في الفقرة التي أحلْنا عليها في الهامش السابق، وهي فقرة من الباب 559، تماهٍ تأكَّدَ في كتاب **شرح مُشكلات الفُتُوحات المَكِّيَّة** لعبد الكريم الجِيلي، مخطوط شخصي، ص10. لقد فَسَّر ابن عربي في **الفُتُوحات**، م2، ص394 الأسباب التي تجعل الحقيقة نفسها تتعيّن في أسماء مُختلفة.

للوظيفة المتوسِّطة نفسها بين عالَم الشهادة وعالَم الغيب الذي لا يصل إليه أحد. لكن هذا الفتى هو كذلك، كما تُبَيِّنُ إليه فقرة من الباب 22[43] وهي ، التي سنعود إليها، القُرآن نفسه. وهُناك مُؤشّر آخر أكثر وضوحًا كذلك قدّمه لنا ابن عربي عندما دعا الفتى الحاجّ إلى الدخول معه إلى الكعبة[44]، إذ قال: «أنا السابع في مَرْتبة الإحاطة بالكون». إن هذا التأكيد المعزول عن سياقه، والذي يبدو تَنَبُّئِيًّا، يُمكن أن يُفسَّر بالتّطابق الرّمزي القائم، عبر حِوار سابق، بين الطواف حول الكعبة سبعة أشواط والأسماء السبعة التي تدل -في العقيدة الإسلامية- على الصّفات السبع للذّات الإلٰهية. إن الاسم السابع الذي يتماهى فيه الفتى هو اسمُ المُتكلِّم. فإذا كانت الكلمة في التقليد الإسلامي هي الكتاب، فالذي نراهُ أنها، وهي تتبدّى لابن عربي في سِمات الفتى، تتمظْهر في صورة إنسان[45].

إذن في صورة الفتى نفسها، في «تفصيل نَشْأته»، أَمَرَ الفتى ابنَ عربي بأن يأخذ من هذه النّشْأة المعرفة التي سيُبَلِّغُ الآخرين إيّاها.. فالفتى قُرآن، ولكنه مُتكلِّم صامت. فشخصيّته هي التي يجب على ابن عربي أن يقرأها: «فارفع ستوري، واقرأ ما تَضَمَّنته سُطُوري، فما وقفتَ عليه مني فاجعله في كتابك وخاطِبْ بِهِ جميع أحبابك»[46]. في هذه اللحظة وُلِدت **الفُتُوحات المَكِّيَّة**، يقول

---

(43) **الفُتُوحات**، م1، ص180؛ وعثمان يحيى، السِّفْر 3، ص149.

(44) **الفُتُوحات**، م1، ص51؛ وعثمان يحيى، السِّفْر 1، ص229.

(45) كي نفهم الانسجام بين هذه التّماهِيات أو التَّعَيُّنات المُتتابعة ينبغي أن نتذكَّر أن «الإنسان الكامل» أو «الإنسان الكُلّي» والقُرآن هُما عند ابن عربي «أَخَوان» (**الفُتُوحات**، م3، ص94). انظر بكل بساطة مُشابَهَةَ أحدهما للآخر في (**كتاب الإسفار عن نتائج الأسفار**، ص17). وبشأن الأسماء الإلٰهية السبعة الواردة هنا، انظر أيضًا من بين كتب أخرى لابن عربي كتاب **الفُتُوحات**، م1، ص 204؛ وعثمان يحيى، السِّفْر 3، ص268؛ **والفُتُوحات**، م2، ص134؛ وعثمان يحيى، السِّفْر 8، ص238، **والفُتُوحات**، م2، ص493؛ **وإنشاء الدوائر**، طبعة نيبرغ، ليدن، 1919، ص28. وليست هذه الأسماء عند ابن عربي مُرَتَّبة داخل نفس النظام، واسمُ **المُتكلِّم** يُستبدل أحيانًا بِاسمِ **القائل**. والإشارات التي نُلْمِعُ إليها هنا عند لقائه الفتى سوف نُتمِّمها لاحقًا عند نهايَة الفصل الرابع.

(46) **الفُتُوحات**، م1، ص50؛ وعثمان يحيى، السِّفْر 1، ص230.

ابن عربي: «فأبدى لعيني نوره المُودَع فيه، ما يتضمّنه من العلم المكنون ويحويه. فأول سطر قرأته، وأول سِرّ من ذلك السطر علمته ما أذكره الآن في هذا الباب الثاني». ومن المنطقي جدًّا أن يُسَخِّر ابن عربي هذا الباب الثاني من **الفُتُوحات** [50] لـ «عِلم الحُروف»، هذا العلم الذي يعلّم المبادئ الأساسية لفك شفرة الوحي، العلم الذي يقدّم إلينا مفاتيح «خزائن القُرآن»[47].

إن الهيرمينوطيقا المُستلْهَمة إلٰهيًّا، التي هي في تجدّد مُستمر، تكشف عند كل تلاوة عن دلالات غير مسبوقة تنْخرط على نحوٍ أكثر ضَبطًا في «جسد» الكلمات كما أسلفنا القول. وابن عربي قد حدَّد قواعد هذه الهيرمينوطيقا عِدَّةَ مرّات. يقول:

> «وأما كلام اللّه إذا نزل بلسان قَوم فاختلف أهل ذلك اللسان في الفهْم عن اللّه ما أراده بتلك الكلمة أو الكلمات مع اختلاف مَدْلولاتها، فكل واحد منهم وإن اختلفوا فقد فَهِم عن اللّه ما أراده، فإنه عالم بجميع الوجوه تعالى. وما من وجه إلا وهو مقصود للّه تعالى بالنسبة إلى هذا الشخص المُعَيَّن ما لم يخرج من اللّسان. فإن خرج من اللّسان فلا فَهْمٌ ولا عِلْمٌ. (...). فمن أُوتيَ الفهم عن اللّه من كل وجه فقد أُوتيَ الحِكمة وفَصْل الخطاب (سورة ص، الآية: 20) وهو تفصيل الوجوه والمُرادات في تلك الكلمة»[48].

ويُمكن القول، بعبارة أُخرى، إنّ الدلالات المُلائمة تتحدّد تبعًا للظروف.

إن الوفاء الصّارم لكلمات الوحي، إذا رُوعِيَ الغِنَى الدلالي للمُعجم العربي، لا يستبعد كَثرة التأويلات، بل إنه على العَكْس من ذلك يثبتها. ويُلحّ

(47) مُقتطفات من هذا الباب الثاني مصحُوبة بمُقدمة طويلة ترجمها (إلى الفرنسية) دنيس غريل في *Les Illuminations de La Mecque*, p.439-487.

(48) **الفُتُوحات**، م4، ص25.

ابن عربي على هذه النُّقطة في عدد من المواطِنِ مُسَجِّلًا أن هذه قاعدة عامة تنطبق على جميع الكتب السَّماوية، إذ يقول: «كل وجه تحتمله آية، كل آية في كلام اللّه؛ من فرقان وتوراة وزبور وإنجيل وصحيفة(49)، عند كل عارف بذلك اللّسان، فإنّه مقصود للّه تعالى في حق ذلك المُؤَوِّل [51]»(50). وبناءً على ذلك، يجب عدمُ رفض أية دلالة من تلك الدلالات مهما كانت مُحيِّرة، بل مُزعجة، لأن اللّه تعالى حين يذكر هذه الآية أو تلك لا يُمكن أن يجهل تعدّد التصوّرات المُمكنة لكل كلمة ولكل عبارة وتنوُّعها. إن جهل صواب هذه القاعدة إنما يُؤدي إلى تقييد العلم الإلٰهي(51).

غير أنه لا ينبغي أن نَنْسى، والحالةُ هذه، أن هذه التعليمات يجب ألّا تُفهَم بحالٍ من الأحوال على أنّها دعوةٌ إلى الاستسلام، في أثناء التلاوة، لتمرينات البحوث اللُّغوية. يقول:

> «قال أهل التفسير نَقْلًا: نَزل [القُرآن] جُملةً واحدةً إلى السماء الدنيا، ثم نَزل منها على قلب مُحَمَّد (ﷺ) نُجومًا. وهذا سَفَرٌ لا يزال أبدًا ما دام متلُوًّا بالألسنة سِرًّا وعَلانية. وليلة القدر(52) الباقية على

(49) (الصُّحُف، جمع صَحِيفة) هو مُصطلح قُرآني (20: 133؛ 53: 36؛ 87: 18) يُشير على العُموم إلى كُتُب الوحي السابقة للوحي المُحمدي عندما لا تكون متعيِّنة باسم مُميَّز. والمبدأ الذي طَرَحه ابن عربي هنا غير مُنطبق على الكتاب الموحى -أيًّا كان هذا الكتاب- إلّا عندما يكون معروفًا في اللّسان الذي أُوحيَ به، وترجمته إلى لسان آخر تنزع عنه خاصية الكلام الإلٰهي ليُعَوَّضَ بتأويلٍ، ولو كان سليمًا، هو بالضرورة محدود ومُقيَّد.

(50) **الفُتُوحات**، م2، ص119؛ وعثمان يحيى، السِّفْر 13، ص92.

(51) **الفُتُوحات**، م2، ص28؛ وعثمان يحيى، السِّفْر 11، ص420.

(52) لَيْلة القدر التي مُنحت السورةُ 97 من القُرآن اسمَها يكون إحياؤها عادةً في ليلة 27 من رمضان. وقد كانَ نزول الكتاب عندَ ابن عربي قُرآنًا (أي في مُطابَقَةٍ للمعنى اللُّغوي لهذا اللفظ، نُزول الوحي جمعًا) في رمضان، ونزوله فُرقانًا (أي نُزول الوحي مُنَجَّمًا) في ليلة 15 من شهر شعبان. هذه هي الليلة من شعبان - المعروفة بأنّها ﴿فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ﴾ [الدخان: 4]. وهي تستبين في مكان آخر (**الفُتُوحات**، م3، ص159؛ ج4، ص486) إلّا أنّها غير مُعَيَّنةٍ بوقتٍ مُحدّد بل تدور في السنة.

الحقيقة في حقّ العبد هي نفسه إذا صَفَت وزَكَت»[53]. بهذا الصّفاء، صَفاء النفس، يصير الكائن أُمِّيًّا.

هذا اللفظ الأخير الذي يُتَرْجَم عادة بـ «الذي لا يَعرف القراءة والكتابة» يظهر مَرّات عِدَّةً في القُرآن: بالمُفرد صفةً للنَّبيّ نفسه: ﴿فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِىِّ ٱلْأُمِّىِّ﴾ [الأعراف: 158] وبالجمع ليُعيِّن أعضاء الجماعة التي أُرسل النَّبيّ إليها: ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ﴾ [الجمعة: 2]. ولن نُحاول هُنا تفسير هذه الآيات الذي سيقودنا بعيدًا. لكن لنذكِّر فقط كي نُوضح معنى هذا اللفظ بأنّه يرجع إلى الجذر «أ م م»، الذي اشتُقَّتْ منه كلمة أُمّ، وهذا دفع صاحب معجم لسان العرب إلى تعريف الأُمِّيّ بأنه «هو كما ولدته أُمه»[54].

وقد أتى فَخْر الدِّين الرّازي (توفي سنة 1209)، المُتكلِّم المشهور، يومًا لزيارة وَليّ من الأولياء لم يكن أقلّ شُهرة - هو نَجم الدِّين كُبْرَى- وطلب منه أن يدخل في الطريقة تحت إرشاده. فطلب الوليّ من أحد مريديه أن يُضَيِّفَ الرّازي في غرفة، ثم أمر المُتكلِّم بأن يَعْكف في الخلْوة على الذِّكْر. غير أنه لم يتوقّف هنا: لقد توجّه بِطاقتِه الروحانية إلى الرّازي، وأفرغه، كما يُقال، من جميع العلوم [52] الكِتابية التي اكتسبها. فلمّا شعر الرّازي بأنّ ذاكرته قد خَلَتْ من جميع المعارف التي كان يَفْخَرُ بها، صاح بكل ما يملك من قوة: «لا أستطيع، لا أستطيع»، وتقف التجربة هنا. خرج الرّازي من خلْوته، واستأذن للانصراف من عند نَجْم الدِّين كُبْرَى[55].

ويسمح هذا النمط من الروايات بالتحديد الدقيق لمكانة الأُمِّيّة. فَفِي سِيَر الأولياء، عندما نتحدَّث عن وَلِيّ أُمِّيّ، فإنما نتحدَّث دائمًا عن وَليّ لا يعرف

(53) **كتاب الإسفار**، ص15.

(54) **لسان العرب**، بيروت، .s.d، ج12، ص34.

(55) بشأن مصادر هذه النادرة، انظر **فوائح الجمال وفواتح الجلال** Fritz Meier, *Die Fawâ'ih al-gamal wa fawâtih al-galâl* Wiesbaden, 1957, p.45-46.

وجاءَ في روايةٍ أُخرى (طاش كُبْرَى زاده) **مِفتاح السعادة**، حيدرآباد 1329هـ، م I، ص450-451، ما يُفيد خِلافَ ذلك، وهو أنّ الرّازي لم ينسحب بل تلقّى إلهامًا غيبيًّا قاده إلى تأليف شرحه الضّخم للقُرآن.

القراءة والكتابة، أو بخاصَّةٍ عن وليّ غير مُتعلّم. وقد أشرنا من قبلُ في هذه الصفحات إلى حالة عجيبة، حالة عبد العزيز الدَّبّاغ. غير أن أمثلة ذلك لا تُحصى؛ فالوليّ البربري (الأمازيغي) الكبير أبو يَعْزَى، المعَظَّم إلى يومنا هذا لم يتعلَّم من القُرآن إلا سُورة الفاتحة والسُّوَر الثلاث الأخيرة من القُرآن التي هي من السُّوَر القصيرة جدًّا، وهو عند اجتماعه بزوّاره الذين يتكلّمون العربية يحتاج إلى مُترجم. وهذا لم يمنعه من الكشف على نحوٍ مُعْجِز عن الأخطاء التي يُمكن أن يقع فيها الإمام في أثناء تِلاوته للقُرآن في الصّلاة. وأبو جَعْفَر العُرَيْبي، المعلِّم الأول، والمحبوب جدًّا عند ابن عربي كان بدويًّا أندلسيًّا لا يعرف القِراءة ولا الحساب. ويُمكننا بهذا الصّدد التذكير كذلك بحالة الشيخ أبي يزيد البِسطامي، وهو وَليّ آخر معروف جدًّا، الذي قال إنّه كان عليه أن يُعَلِّم أبا عليّ السِّنْدِي، مُعَلِّمَه، القواعد الأولية لمُمارسة الشعائر الدينية. أو كذلك حالة أبي العَبّاس القَصّاب، أحد كبار المُعلِّمين في بلاد ما وراء النهر. وفي محيط مُحمد الحَنَفي، الوجه البارز للتصوُّف القاهري في أواخر القرن السابع عشر، نلتقي أيضًا وليًّا أُمِّيًّا، هو شَمْس الدِّين مُحَمَّد المُلقّب بالبابا، الذي قِيل لنا إنّه صار قُطْبَ زمانه قبل لحظاتٍ من وفاته (توفي سنة 1565). ومن بين مُعَلِّمِي الشَّعْراني نلتقي وليَّيْنِ أُمِّيَّين تحدَّث عنهما مُطوَّلًا في عَدَد من كتبه، هما إبراهيم المَتْبُولي (وهو لم يكن يعرفه شخصيًّا) وعليّ الخَوّاص، الذي يذكره دائمًا بتعظيمٍ ومودّة، وهذان الشخصان -الأول بائع حِمِّص، والثاني بائع زيت- نراهما في عدد كبير من الصفحات التي سَخَّرها الشَّعْراني لهُما يَحْكمان بالصحَّةِ أو بعدمِ الصحَّةِ على أحاديث نبوية [53] مُتنازَعٍ في صِحَّتها، ويحلان المُشكلات العقدية الدقيقة بطريقةٍ مَرِنة لا تَكَلُّف فيها، ويُفَسِّرانِ الآيات المُتَشابِهات التي تحتمل وجوهًا من التفاسير. إنهما يعرفان الأوامر الإلٰهية، بالمآلات. ونجد الشَّعْراني، المُؤلِّف العالمُ والمُنتجُ، يُكثر من الاستشهاد بهؤلاء البُسطاء كي يَحسم المسائل التي تُحَيِّرُهُ.

أمّا ابن عربي، الذي خصّص لمَفهوم الأُمِّيّة بابًا من كتابه **الفُتُوحات**، فيُمكِنُ أن يكون إمرؤٌ ما عندَهُ أُمِّيًّا دون أن يجهل القِراءةَ والكِتابة حينما يكون

باستطاعة العقل تعليق عملياته («الأُمّيّة عندنا من لم يتصرّف بنظره الفكري وحكمه العقلي في استخراج ما تحْوي عليه من المعاني والأسرار»)[56]. فعلى، شأنُهُ شأنُ النَّبي المُتلقّي الطاهر للوحي، أن ينفتح بكليته على أنوار الرحمة. لكنّ هذا لا يَدل على أنه يجب إبطال كل نشاط عقلي بِوصفه مُناقضًا لهذا الاستعداد لتلقّي كَشفٍ غيبيٍّ. فهذا عبد الكريم الجِيلِي، من بين تلامذة الشيخ الأَكْبَر، يُلِحّ بعكس ذلك على أهمّيّة الكُتُب بِوصفها حاملة للبركة وبِوصفها أدوات للكمال الروحي[57]، وهذا النّابُلسي في رسالة غير منشورة يدافع عن وِجهة النظر نفسها[58].

لكن هُناك وقتًا لا يتكلّم فيه اللّه إلا في صَمْت المخلوق. ولكي يسمع الإنسان هذا الكلام عليه أن يعود إلى «الحالة التي كان فيها يوم ولدته أمه»، وهي عبارة تُتَرْجِم بِعُمقٍ وبِدِقَّةٍ لفظ «أُمّيّة». لحالة الطُّفولة هذه هي التي وَصَفَها القُرآن بالكلمات الآتية: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَـٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا﴾ [النحل: 78]. ولا ينبغي أن يُختارَ من بين الدلالات المُمكنة لكلمة ما، لآية ما، ما يكون عقب عملية ذِهنية: فالمعنى «الصحيح» -الذي يكون صحيحًا في هذه اللحظة المُحدّدة، لهذا الشخص المُحدّد- هو ذاك الذي ينبثق، في فراغ الذِّهْن أو أُمِّيّته، في حرف الخطاب الإلٰهي نفسه. إنه إلى هذا الحرف وحده ينتبه قلب ذلك الذي هو مستعد لتلقّي هذا «الفَيْض من النجوم» الذي لن ينقطع إلّا في اليوم الذي لا يعود فيه القُرآن مَتلوًّا «علانية أو سِرًّا» [54].

---

(56) **الفُتوحات**، م2، ص644.

(57) الجيلي، **مراتب الوجود**، القاهرة، .s.d، ص8–12.

(58) النّابُلسي، **كتاب الرسوخ في مقام الشيوخ**، مخطوط برلين، We 1631, f. 189b.

الفصل الثاني

﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾

[الأنعام: 38]

في قصيدة من **ديوان ابن عربي**[1]، استمدَّها من كتاب ألّفه في شبابه، **عَنْقاء مُغْرِب**، يقول ناظمًا:

عجبتُ من بحرٍ بِلا ساحلٍ وساحلٍ لَيْسَ له بحرُ

إن هاتيْن الصّورتين، على الرَّغْم من السِّياق الذي جاءَتَا فيه، قابلتان لتفسير مُختلف، فليْس محظورًا أن نُطَبقهما هُنا على القُرآن نفسه الذي وَصَفَه ابن عربي بوضوح، في فِقرات أُخرى من كتابِهِ طبعًا، بأنه «البحر الذي لا ساحل له»[2]. فإن كان الحرف الإلٰهي ليس سِوى «ساحلٍ بِلا بحر» عندَ الذين لا يرون فيه وَحْيًا دائمًا ومُستمرًّا، فإنه عندَ الذين «يغطسون بِنَفَسٍ واسعٍ» فيه، غيرُ مُتناهٍ وغيرُ قابل للنّفاد. لكن من المُهم جدًّا أن نفهم أنّ الحرفَ الإلٰهي هو هذا وذاك في الآن نفسه: فالـ«ساحل» -بالمعنى الظاهر، والحدود التي يُعَيِّنها للإيمان وللأعمال- لا يكون مُلْغى البتَّة، فالشَّرع يظل غير مُدْرَك في هذا العالم، وفيه وبه يتحقَّق الكمال الأقصى في الإنسان، كما سنرى فيما بعد. لهذا السبب فَضَّل ابن عربي، جَرْيًا على طريقة المُتصوِّفة السّابِقِين مثل سهل التُّسْتَري

(1) **الديوان**، طبعة بولاق 1855، ص31-32؛ و**عَنْقاء مُغْرِب في خَتْم الأولياء وشمس المَغْرِب**، القاهرة، د.ت، ص24.

(2) **الفُتُوحات**، م2، ص581.

والقُشَيْري، أن يدل على تأويلاته للآيات القُرآنية بلفظ «الإشارات»، بدلًا من «التفسير» الذي هو كلمة تختصّ عنده بالـ «شروح» بمعنى الكلمة(3). وهذه الإشارات التي سنُقدمها، والتي شَكَّل بعضها ذريعة لأغلب الهجومات [55] المُثارة آنفًا، ليست، ونحن نعيد هذا القول على كل حال، مُسْتَبعدةً من قبول الدلالات القائمة على الأحاديث النبوية وإجماع الصحابة.

إن النّقاش الدائر حول الحُكم الذي نُطلقه على خِنْزير الماء، المُثار في الحِكاية التي أوْردناها في بِداية الفصل السابق، يُثير الانتباه إلى أهمّيّة التّسمية. هذه الأهمّيّة تفرض نفسها أهمِّيَّةً رئيسةً عندما يتعلّق الأمر بالكيْفية التي بها يذكُر اللّهُ نفسه في القُرآن (يتعلّق الأمر هُنا على نحوٍ أدقّ بالأسماء والضمائر الواردة في سورة الفاتحة، السورة الأُولى في القُرآن): فتارةً باسم إلٰهي مُعَيَّن، وتارةً باسم إلٰهي آخر، تارةً بالجمع (نحن)، وتارةً بالمُفرد (أنا)، وتارةً بـ «ضمير الغائب» (هو). لقد كَتَبَ ابن عربي في كتاب لم يُنشَرْ إلا في وقت قريب، هو **كتاب العَبادلة**، على الخُصُوص قائلًا:

«فكل حقيقة منه (أي من العالم) عَلامة تدل على حقيقة إلٰهية، إلى تلك الحقيقة مُستَنَدُها إيجادًا، وإليها مَرَدُّها (ومَرجعها) عند انفصالها. فإذا ذَكَر اللّه (تعالى) العالَم (في القُرآن) فانْظر إلى أي اسم أضافه، فتعرف من ذلك أي عالَم أراد. وقال: إذا كَنَّى الحق (سبحانه وتعالى) عن نفسه بالإفراد، وكَنَّى عنك بالجمع فلوحدانيته وكثرتك، من حيث عدم استغنائك، ووجود افتقارك. وإذا كَنَّى عن نفسه بالجمع مثل «إنّا، ونحن» فلحقائق الأسماء الإلٰهية، وإذا أفردك فإنما خاطب منك معنىً ما لا كُلَّك. فاعْرف من خاطب منك وافتح سمعك إلى خطابه».

---

(3) انظر بالخُصُوص الباب 54 من **الفُتُوحات**، م1، ص278 وما بعدها؛ وعثمان يحيى، السِّفْر 4، ص262. وبشأن هيرمينوطيقا التُّسْتَري انظر:
G. Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam*, Berlin-New York, 1980, p.135 s.

ويُلِحُّ ابن عربي كذلك، في **الفُتُوحات المَكِّيَّة**، على ضَرورة التفريق جيدًا، عندما نقرأ القُرآن، بين مُختلف الأنماط التي يتوجّه بها اللّه إلى المُؤمنين عند نِدائهم. فقد يُذكَرُ هؤلاء بِوصفهم «مُؤمنين» تارة، وتارة بِوصفهم «أُولي الألباب» أو كذلك «الذين يسمعون»، أو «الذين يُبصرون»، إلخ. إن هذه العبارات ليست مُترادفة [56]، ولا تدل على الكائن الإنساني من الحيثية نفسها، وليس المُكوِّن نفسه من بين مُكوِّنات شخصه هو الذي يكون مُستهدفًا. إذن، يجب ألّا يظل الحال الباطني للذي يتلو القُرآن واحدًا، بل عليه أن يُراعي اختيار الحقّ في أن يحرك فيه واحدة من قواه أو تلك(4).

هذا الانشغالُ بِعَدِّ كُلِّ كلمة وكُلِّ صمتٍ إلٰهي المُميزَ للتأويلات الأكْبَريّة، غير كافٍ بِلا شكٍّ لإقناع خُصوم ابن عربي بِسُنِّيَّتِهِ، وليس هذا هو موضوعنا بلا شكٍّ. ولا شيء يبرز استحالة إقناع عُلماء الظاهر بالوفاء الصارم لظاهر النصّ القُرآني أفضل من قراءة ابن عربي للآية المشهورة ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: 11] التي يُمكن أن نَفهمها بِوصفها تَعني: «لا شيء يكون مثله أو مُشابهًا له». فإنّ عددًا من الصفحات ضَروريٌّ لإنجاز تحليلٍ مُفصّل للنُّصُوص الكثيرة جدًّا التي يذكر فيها ابن عربي هذه الآية. ويُمكن القول باختصارٍ إن الإشكال الذي تَطرحه هذه الآية يدور حول الحرف (كاف). فهل هو زائد، مُسَخَّر فقط للزيادة في قوة كلمة «مثل»؟ إن رأي القُشَيْري (توفي 1072)(5) من بين الآراء الأُخرى، الذي ندين له بأول تفسير صوفي كامل وصل إلينا، أنّ هذا الحرف (كاف) ليسَ سوى جُزئية خالية من معنى خاص؛ وهو كذلك رأي فَخْر الدِّين الرّازي(6) الذي عَدَّ (كاف) هُنا للمبالغة، وليست له سِوى

(4) **كتاب العَبادلة**، القاهرة، 1962، ص42 (نَجد ملحوظاتٍ مُماثلة، ترتبط كذلك بسورة «الفاتحة»، في **إيجاز البيان**، ص29-30)؛ و**الفُتُوحات**، م4، ص105.

(5) القُشيري، **لطائف الإشارات**، القاهرة، 1971، 5، ص354؛ ورُوزبهان بَقْلي (توفي 406/ 1209) في تفسيره **عرائس البيان**، طبعة هندية حجرية، 1315/ 1899، 2، ص229-230) ولا يُثير مُشكلة (ك)، وإنما لا يَفهم من هذه الآية إلا التنزيه أو التعالي الإلٰهي.

(6) الرّازي، **التفسير**، طهران، د. ت، م27، ص150-153. [ينتقد الرّازي تقريبَ =

قِيمة تكثيفية ولا دلالة مُستقلة له. ومن غير أن يتّهم ابن عربي هذه الكيفية في فهم الآية التي رجع إليها هو أيضًا في عدد من المواطِنِ في عمله، لأنها كيفية مقبولة لُغويًّا، أتمَّها بكيفية أُخرى تُعَدُّ المُعارِض تمامًا. فاللّه لا يتكلّم لكي لا يقول شيئًا: يُمكن الجزئيَّةَ (كـاف) إذن أن تُحافظ على قوة معناها العادي، فتدل الآية إذن على: «ليس مثل مثله شيء»[7] – وهو تفسير، عندَ الفقهاءِ، غايةٌ في الكفر.

فما هذا المِثْل الذي نَسَبه اللّه إليه؟ إنه الإنسان، بِلا رَيبٍ، «الإنسان الكامل» بِصفته خليفة اللّه في الأرض ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً. . .﴾ [البقرة: 30]؛ ﴿فَتَوَلَّىٰ عَنْهُمْ وَقَالَ يَـٰقَوْمِ لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ رِسَالَةَ رَبِّى وَنَصَحْتُ لَكُمْ وَلَـٰكِن لَّا تُحِبُّونَ ٱلنَّـٰصِحِينَ﴾ [الأعراف: 79]؛ ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَـٰٓئِفَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ فَمَن كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُۥ. . .﴾ الآية [فاطر: 39]، إن ابن عربي يُحيل بوضوح، في هذا الشّرح، إلى اشتمال الكائن الإنساني على الأسماء الإلٰهية [57] موردًا الحديث النبويَّ: «إن اللّه خَلَق آدم على صُورته»[8]، ومُستعملًا رمز المِرآة[9]، وهو نفسه يتقوّى بحديث آخر هو: «الإنسان مِرآة مقلوب الحق». فما هو باطن

= هذه الآية من الآية ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النحل: 60] المُؤهلة لتفسير مُماثل لذلك الذي يُقدمه ابن عربي للقُرآن ﴿فَاطِرُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا وَمِنَ ٱلْأَنْعَـٰمِ أَزْوَٰجًا ۖ يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ ۚ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: 11]. المترجم]، وبشأن تفسيرَي مُقاتِل والطَّبَري انظر مقال C. Gilliot «مُقاتِل، المُفسِّر الكبير»، **المجلة الآسيوية** *Journal asiatique*، 1-2، 1991، ص56-57.

(7) لِنُشر إلى أنه من بين ما كتبه ابن عربي عن هذه الآية ما وَرَدَ في **الفُتُوحات**، م2، ص563؛ **والفُتُوحات**، م3، ص165؛ **والفُتُوحات**، م4، ص135-136؛ **والفُتُوحات**، م1، ص70-71، 111، 182.

(8) بشأن هذا الحديث والروايات المُختلفة فيه، انظر **صحيح مُسلم**، البِرّ، 115؛ الجَنَّة، 28؛ **وصحيح البخاري**، الاستئذان، 1.

(9) لقد فصَّل ابن عربي القول في فِكرة الإنسان الكامل والحق بِصفته مرآة الإنسان في الفصلين الأول والثاني من **فُصُوص الحِكَم** (انظر بالخُصُوص، **فُصُوص الحِكَم**، الجزء1، ص53. وص61 وما بعدها). ثُمَّ إنها أيضًا فكرة واردة في **الفُتُوحات** (انظر **الفُتُوحات**، م1، ص163). **والفُتُوحات**، م4، ص430، إلخ. وانظر أيضًا **الفُتُوحات**، م1، ص112؛ =

خفيّ في الحقّ، هو ظاهر جَليّ في الإنسان. وتختم هذه الفقرة من الفُتُوحات بتعجّب ثُلاثي يفقد قوته في اللُّغة الفرنسية وهو: «فأنت مقلوبه! فأنت قلبه! وهو قلبك!».

غير أن الحديث الذي ذكرْناه بشأن خلق آدم -وهو الذي يستحضر على الفور آية في **سِفْر التَّكْوِين** هي أن «اللّه خلق آدم على صُورته» (Gn, 1, 27)- يُمكن أن يُفهَم بكيْفية أُخرى بسبب غُموض الضمير المتَّصِل في كلمة «صورته»: فلا شيء يَسْمح بالفعل بأن نقطع بمدى كون الضمير يعود إلى اللّه أو إلى آدم. فَفِي مُوافقةٍ للمبدإ الهيرمينوطيقي الذي أشرنا إليه والذي يحول دون استبعاد دلالة صالحة لغويًّا وترجيح أُخرى، يتناول ابن عربي هذين الإمكانينِ، في فَقرات مُنفصلة من عمله أو في سياق العَرض نفسه كما هو الحال في الباب 73 من **الفُتُوحات**. إن أسئلة الحكيم التِّرْمِذِي التي أجاب عنها ابن عربي تضمّ السؤال الآتي[10]: «ما قوله: خلق آدم على صُورته؟». والكتاب الأول المُؤلَّف سنة 609/ 1207، وهو كتاب **الجواب المستقيم**، قدّم ابن عربي -باختصارٍ- إجاباتٍ عن أسئلة التِّرْمِذِي، وذهب فيه إلى أن الهاء في «صورته» يحيل على آدم[11]، مُؤكدًا أنه في جوابه يعتمد على «الكشف». وهو يعي تمامًا أن الحديث بصِيغته

= وعثمان يحيى، السِّفْر 2، ص190، وتفسير الحديث «المُؤمن مرآة المُؤمن» (انظر الترمذي، البِرّ، 8) قائم على أن المُؤمن اسم من أسماء اللّه يُمكن أن يحمله هذا الحديث بِصفته دالًّا على أن الحقّ هو مرآة المُؤمن وعلى العكْس، وهو أن المُؤمن هو مرآة الحق. وابن عربي في **كتاب العَبادلة**، ص60، فَسَّر الحديث: «المُؤمن أخو المُؤمن» بالطريقة نفسها.

(10) يَحمل هذا السؤال الرقم 143 في طبعة **الفُتُوحات** (**الفُتُوحات**، م1، ص123-124؛ وعثمان يحيى، السِّفْر 13، ص125-131) والرقم 149 في الطّبعة التي حقَّقها B. Radtke من نصّ التِّرْمِذِي. ونشكر الأُستاذ B. Radtke على تكرّمه بإمدادنا سلفًا بالصفحات التي تتضمّن الأسئلة من كتابه الذي يُعدُّهُ.

(11) التِّرْمِذِي، **كتاب خَتْم الأولياء**، تحقيق عثمان يحيى، بيروت، 1965، ص314. [يقول: الجواب: من حيث الكشف لا من حيث ما يحمله اللّفظ من الوجوه في هذا الحديث: وهو أن الهاء تعود على آدم ليس غير ذلك. وكل من قال فيه غير ذلك فبقوة النظر وصلاح اللفظ وما يُعطي فيه الكشف غير هذا الوجه. «فليقل من شاء ما شاء» المترجم].

يحمل وجوهًا أُخرى. وفي الباب 73 من الفُتُوحات يتناول الاحتمالينِ الجائزينِ نحويًّا:

«فلو سأل مثل هذا السؤال فيلسوف إسلامي (إن استعمال لفظ «إسلامي» بدلًا من «مُسلم» يُوحي بأن انتماء الفيلسوف المَعْني هُنا إلى الجماعة المُسلمة له صفةٌ شَرْعية تمامًا، وأنه [58] في نظر ابن عربي ليس مُندمجًا، و«خاضعًا» حقيقة لها) أجبنا بأن الضمير يعود على آدم (. . .) فلكلّ سؤال جواب يَليق به»*.

يدلّ هذا الحديث ببساطة، من وِجهة النظر هذه، على أن آدم قد خُلِق مباشرةً في صورته النهائية من غير أن ينتقل عبر المراحل المتوسِّطة التي تُميز الحَمْل ونُمو الكائنات الإنسانية. وهذا التفسير المُوجَّه إلى الـ «فيلسوف» يظهر في آخِر الإجابة عن السؤال 143. وبداية نصّ الإجابة هذه تقدّم إجابة أُخرى هي: أن ضمير الهاء في «صورته» يحيل على اللّه. فلقد أُوجِدَ آدم على صورة الاسم «اللّه». والحال أن الاسم اللّه ينطوي على جميع الأسماء الإلٰهية الأُخرى، وآدم، كذلك، يضمُّها كلها بِلا استثناء. فالعالَم ليس سِوى آثار هذه الأسماء، وآدم، لذلك بالذات، هو **مُختصر العالَم الكبير**. لكن ابن عربي أضاف أنّ هذه الدلالة تَبْقى صالحة حتى إذا عَدَدْنا الهاء في «صورته» يحيل على آدم. في هذه الحالة (وقد رأينا أن إجابته للفيلسوف

* يقول ابن عربي في: **الفُتُوحات**، م2، ص124 «فلو سأل مثل هذا السؤال فيلسوف إسلامي أجبنا بأن الضمير يعود على آدم، أي إنه لم ينتقل في أطوار الخلقة انتقال النّطفة من ماء إلى إنسان خَلْقًا بعد خَلْق بل خَلَقَهُ اللّه كما ظهر، ولم ينتقل أيضًا من طُفولة إلى صِبا إلى شباب إلى كُهُولة ولا انتقل من صغر جِرْم إلى كبره كما ينتقل الصغير من الذُّرية. بهذا يُجاب مثل هذا السائل. فلكل سؤال جواب يليق به». [المترجم].

** يقول ابن عربي: «فخرج آدم على صورة الاسم اللّه إذ كان هذا الاسم يتضمن جميع الأسماء الإلٰهية. . . كذلك الإنسان وإن صَغُرَ جِرْمه عن جِرْم العالَم فإنه يجمع جميع حقائق العالم الكبير، ولهذا يُسمي العُقلاء العالَم إنسانًا كبيرًا، ولم يبقَ في الإمكان معنى إلّا ظَهَر في العالَم فقد ظهر في مختصره»، **الفُتُوحات**، م2، ص124. [المترجم].

هي إجابةُ «من فمك أدينكَ *ad hominem*» التي تختزل عَمْدًا حقل التأويل)، يدلّ الحديث على أن اللّه خلق آدم على الصورة التي كان عليها في العِلْم الإلٰهي، وهو ما يُوافِقُ بالفعل التفسير السابق. ونُضيفُ أن هذه الفقرة من **الفُتُوحات** تضمّ، زيادةً على ذلك، بمُناسبة استعمال النَّبيّ لفظ «صورة»، ملحوظاتٍ مُهمَّة جدًّا بشأن شَرْعنة هذا الحديث، وحديث نَبَوي آخر مشهور جدًّا («الإحسان أن تعبد اللّه كأنك تراه») لاستعمال مَلَكة الخيال في فعل التعبُّد[12].

ولم يكن الأمر الإلٰهي المُوَجَّه إلى آدم وحواء في القُرآن هو عدم الأكل من ثِمار الشجرة بالمعنى الحقيقي، وإنما كان الأمر «ألّا يقرباها» ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: 35]. والحال أن معنى الشجرة، عند ابن عربي - وهو معنى مُشتَقٌّ مباشرة من دلالة الفعل شَجَرَ نفسه، الوارد في آية أُخرى ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا﴾ [النساء: 65]- يُفيد التشاجر، الذي يُفيد معنى الانقسام[13]. فهذا الانقسام، وانقطاع الوحدة [59]، هو الذي على آدم

---

(12) سبق أن تناولنا هذا الموضوع في كتاب **خَتْم الاولياء**، ص97-98.

(13) **الفُتُوحات**، م2، ص218؛ وانظر الرّازي، مرجع مذكور، م3، ص5-6، حيث وَرَدَ التقريب بين شجَر/تشاجُر دون أن يستخلص منه نتائج. وانظر كذلك القُرْطُبي، **الجامع لأحكام القُرآن**، القاهرة، 1933، م1، ص260؛ والقُشَيْري، مرجع مذكور، م1، ص92. ورُوزبهان بَقْلي (مرجع مذكور، م1، ص21) يُشير إلى تقارب مُهم بين شجرة آدم وحواء والشجرة المُباركة (هي أيضًا شجرة بالعربية ؛ انظر القُرآن، ﴿فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِىَ مِن شَٰطِئِ ٱلْوَادِ ٱلْأَيْمَنِ فِى ٱلْبُقْعَةِ ٱلْمُبَٰرَكَةِ مِنَ ٱلشَّجَرَةِ أَن يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّىٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [القصص: 30]. ويُقابِل الدلالةَ السلبيةَ لكلمة شجرة النابعة من الاشتقاق الذي احتفظ به ابن عربي، بصورة مُتناظرة، دلالةٌ إيجابية، مُرتبطة بالرمزية البصرية، فالشجرة لها خاصية مِحورية: فالشجرة هي الإنسان الكامل أيضًا، حسب تعريف قَدَّمه ابن عربي في كتابه **اصطلاح الصوفية**، حيدرآباد الدكن، 1948، ص12. وفي مقابلة ذلك لا محلّ هنا لِعَدِّ المُعطيات التي يُمكن أن نجدها في الرسالة التي عُنوانُها **شجرة الكون**، رسالة، غالبًا ما تُنْسَب إلى ابن عربي، ولكن يجب أن تُنْسَب إلى مُؤلفها الحقيقي عبد السلام بن أحمد ابن غانم المَقْدِسي (توفي سنة 678/ 1280) كما أثبتت أبحاث م. يونس العلوي المدغَري (رسالة لنيل دبلوم الدراسات المُعمّقة DEA، السوربون الجديدة، 1990). أمّا ما يتعلّق بتفسير إشاري للشجرة [ذي صِلةٍ =

وحواء أن يبتعدا عنه. فالدلالة الميتافيزيقية لعدم إطاعتهما هي إذن مُسجَّلة في الاسم نفسه لموضوع النَّهي، ولا يُبحث عنها في مكان آخر.

هذا التفسير ينْسجم تمامًا مع بقية النصّ القُرآني، نحو ما تُفيدُهُ الآية: ﴿فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْءَاتُهُمَا﴾ [طه: 121]. فالسَّوْأة بمعنى العُري تفسيرٌ اعتياديٌّ، لكن لفظ «سَوْآتهما» يُشير في الواقع إلى الأعضاء التناسلية لكل من آدم وحواء: أي يُشير إلى التّمايُز الجنسي، وهو التّمظْهر الأكثر أولية والأكثر بَداهة ووضُوحًا للـ **انقسام**، لانقطاع الوحدة؛ الوحدة التي يَرمز إليها، عند ابن عربي، الشكل المُستدير الذي هو في الحقيقة شكل الكائن الإنساني(14). إن مُقارنة هذا بما قاله فيلون الإسكندري في **التأويل المجازي (أو الرَّمزي)** les *legum allegriae* للمشهد التّوراتي المُقابل، تبرز بما يكفي الفارق المُشار إليه من قَبْل بين تفسير لا يبتعد عن الحرف قط وتحويل رمزي(15).

وفي سُورة الكهف يُمكن فَهْمُ آخر آية منها هي: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ۖ فَمَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ

= بما جاء في ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي ٱلسَّمَآءِ ۞ تُؤْتِيٓ أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍۭ بِإِذْنِ رَبِّهَا ۗ وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ [إبراهيم: 24-25] المترجم]، انظر على سبيل المِثال تحليل بولس نويا (*Exégèse coranique et Langage mystique*، بيروت، 1986، ص336-338) لفقرة من تفسير أبي الحسن النُّوري (القرن التاسع).

(14) انظر **التدبيرات الإلهية**، نيبرغ، ص225 من النصّ العربي. [يقول ابن عربي، وهو يُفسّر حركات الدّوران عند أصحاب الحال: «لأن شكل الإنسان في الحقيقة مستدير» المترجم].

(15) فيلون الإسكندري، *Commentaire allégorique des Saintes Lois après l'œuvre des six jours*، ترجمة P. Claude Mondésert، باريس، 1962، الكتاب الثالث. ونذكر مع ذلك أن فيلون، وإن كان يرمز بحُرِّية عندما يعكف على الكتابات، فإنه يُلِحّ على عدم إغفال الحرف، والاعتناء بـ «بحث صحيح للّامرئيات والوفاء بالمرئيات» (*De Migratione Abrahae*، ذكره J. Daniélou في (كتابه) **فيلون الإسكندري**، باريس، 1958، ص113). والاختلاف بينه وبين ابن عربي هو أن هذا الأخير يرى أنه «في الحرف نفسه ينبغي البحث عن الـ «مرئي» والـ «لامرئي»». ولم يلحظْ تلامذة الشيخ الأكْبَر المباشرونَ أو غير المُباشرين مبدأ هذه الهيرمينوطيقا الصّارمة. فالقاشاني، على سبيل المِثال، -الذي يُنْسَب تفسيره للقُرآن غالبًا إلى ابن عربي- لا يمنع نفسه من مُمارسة الرّمز.

أَحَدًا﴾ [الكهف: 110] على النحو الآتي: «ذاك الذي يرجو لقاء ربّه، فليعمل صالحًا، ولا يُشرك أحدًا في عِبادته لربه». لقد ترجمنا كلمة «أحدًا» الواردة في آخر السّورة بـ «شخص» personne كما هي العادة في الاستعمال عندما يكون مَسبوقًا بنفي (بلا ﴿وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾). لكن «أحد» هو أيضًا اسم إلٰهي، ويُشير إلى أن اللّه واحد ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: 1]. ويُمكن أن نفهم هذه الآية حرفيًّا -وهو ما فَعَلَهُ ابن عربي في عدد كبير من كتبه ولاسيّما **كتاب الأحدية**[16]- بِصفتها دالَّةً على أنَّه: «من كان يرجو لقاء ربّه فلا يُشرك أحدًا [= فلا يُشرك الواحد] بعبادة ربه». والواقع أن مفهوم الرب، عند ابن عربي، ذو صِلةٍ بمفهوم المربوب ولا ينْفصل عنه. إنه يضُم من ثَمَّ [60] ازدواجية تُقصي تمامًا الاسم أحد. فبحسب مُصطلحات ابن عربي: «الأَحَدية تجهلك وترفضك». فالأحد بما هو كذلك هو إذن لا يُمكن الوصول إليه*. فالإنسان، في العبادة، بمقدار ما يربط هذه العبادة بنفسه، لا يُمكنه، ولن يُمكنه، أن يتوجّه، مهما فكّر، إلّا إلى الاسم الإلٰهي الذي هو ربُّه، أي إلى الوجه الإلٰهي الخاص المُتوجِّه نحوه الذي يستخلص منه كل ما له من وجود.

وتحكم هذه الفكرة المذهب الأَكْبَري في معرفة اللّه، كما عُبِّرَ عنها، في نُصُوص كثيرة منها نصّ ورد في الفصل الثاني من كتاب **فُصُوص الحِكَم**[17]، حيث نَجِد مُجَدَّدًا صورة المرآة:

> «فإن المُتجلَّى له ما رأى سِوى صُورته في مرآة الحق، وما رأى الحق، ولا يُمكن أن يراه مع عِلْمه أنه ما رأى صورته إلا فيه...
> فهو [تعالى] مرآتك في رؤيتك نفسك وأنت مرآته في رؤيته أسماءه وظهور أحكامها وليست سوى عينه».

---

(16) **كتاب الأحدية**، حيدرآباد الدكن، 1948، ص3.

* يقول ابن عربي: «الأحدية موطن الأحد عليها حِجاب العزّة لا يرفع أبدًا فلا يراه في الأحدية سواه، لأن الحقائق تأبى ذلك». [المترجم].

(17) **فُصُوص الحِكَم**، م1، ص61 وما بعدها؛ **والفُتُوحات**، م4، ص2.

وكلام الله يجب أن يُؤخذ بِحَرْفيته، فقد أنزل الله القُرآن ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾* [الشعراء: 195]. وفي الآية 39 من سورة النور قُورِنَتْ أعمال الكُفّار بالسَّراب الذي ﴿يَحْسَبُهُ ٱلظَّمْـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمْ يَجِدْهُ شَيْـًٔا وَوَجَدَ ٱللَّهَ عِندَهُۥ﴾ [النور: 39]**. وسنرى أنّ عبارة «الكُفّار» المُترجمة هُنا بـ «mécréants» لها مَعانٍ أُخرى غير هذا المعنى. لكن لِنَقِفْ في هذه اللحظة فقط عند قوله: ﴿وَوَجَدَ ٱللَّهَ عِندَهُۥ﴾ [النور: 39]، وهو قول متبوع بقوله: ﴿فَوَفَّىٰهُ حِسَابَهُۥ﴾ [النور: 39]. هذه الكلمات الأخيرة هي التي أثارت انتباه المُفسرين كُلِّهُ؛ فالرّازي، مثلًا، لا يَعُدُّ هذه الكلمات سوى وجه أُسلوبي: فعندما سيكتشف الكافر أن أعماله ليست سِوى سراب وَوَهم، سيكتشف في الوقت نفسه العِقاب الذي هيأه له اللّه المُنتقم والسريع الحساب.

ولم يَقرأ ابن عربي هذه الآية بهذه الكيْفية أو بهذا المعنى. فَفِي [61] صورة النار، في الشجرة المباركة، تَجلَّى الحق لموسى، لأن ذهاب موسى إلى الجبل إنما كان لحاجته التي هي النار ﴿إِذْ رَءَا نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ ٱمْكُثُوٓاْ إِنِّىٓ ءَانَسْتُ نَارًا لَّعَلِّىٓ ءَاتِيكُم مِّنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجِدُ عَلَى ٱلنَّارِ هُدًى﴾ [طه: 10]. وكل حاجة هي حاجة للحقّ، والحَقّ يتجلّى للمخلوق في صورة حاجته. فالإنسان المخدوع بالسَّراب قد جَرَى دون فائدة في القَفْر حتى أصابه اليأس من كل شيء، فوجد اللّه حقًّا لأنه «إذا لم تجد شيئًا تجد اللّه، فوجود اللّه يكون في غياب الأشياء (عند قطع الأسباب)»[18]. واللّه يروي جميع أشكال الظمإ، ويشبع كل أشكال الجوع. الماء حياة، وسيكون اللّه حياة لكلِّ إنسان أصابه القُنُوط.

---

* وَرَدَ في النصّ الفرنسي «في لسان» والصحيح هو «بلسان». [المترجم].

** وَرَدَ في النصّ الفرنسي «فوجد الله» والصحيح «ووجد الله» و«fa wajada Llâhu» وهي مرسومة بالحرف اللاتيني والصّواب وضع «a» علامة الفتح بدلًا من «u» علامة الرفع. ولعله خطأ مطبعي. [المترجم].

(18) بشأن الآية 39 من سورة النور، انظر **الفُتُوحات**، م1، ص193، م2، ص269، 338، 455 [«. . . فما وجد اللّه إلا عند الضرورة». المُترجم]؛ وبشأن الآية 10 من سورة طه المُتعلقة بموسى انظر **الفُتُوحات**، م1، ص212-213؛ ورُوزبهان بَقْلِي =

إن ابن عربي وهو يتمسّك بالمعنى الظاهر لكلمةٍ مِفتاحيَّةٍ -رافضًا؛ على النقيض من عدد من المُفَسِّرين، الإيمانَ بالمُسَلَّمة القائلة إن اللّه يُعَبِّر بالتقريب- سَوَّغَ من الكتاب وجهًا جوهريًّا من تعليمه. فَفِي سورة الإسْراء ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسْراء: 23]، كَتَب ابن عربي عن هذه الأخيرة ما يأتي: «(قَضى) أي حَكَم [حُكْمًا غير مَرْدُود]، ومن أجله [من أجل هذا القضاء الإلٰهي] عُبدت الآلهة [المُزيفة]. فلم يكن المقصود بعبادة كل عابِد إلا اللّه، فما عُبد شيءٌ لعينه إلا اللّه. وإنما أخطأ المُشرك حيث نَصَب لنفسه عبادة بطريق خاص لم يُشرّع له من جانب الحق»[19]، وذكر ابن عربي بهذا الصدد الآية 3 من سورة الزُّمَر التي يُعلن فيها المُشركون قولهم: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾. هكذا يكون القضاء الإلٰهي عند ابن عربي غير مَرْدُود أبدًا، فكل مخلوق، أراد أو لم يُرِدْ، عَلِم أو لم يَعلَمْ، لا يعبد إلا اللّه. (وعلى نحوٍ أكثر دِقة لا يعبد إلا اسمًا إلٰهيًّا، غير أن جميع الأسماء تعود إلى المسمى نفسه [تعالى])، أيًّا كان الشكل والموضوع المباشر لعبادته. هذا المفهوم، ضمن قاعدة مختلفة مُستوحاة من القرآن، فَصَّل ابن عربي القول فيه بقوة في الفصل العاشر من **فُصُوص الحِكَم**[20] المُنْطَلِق من آية من سورة هُود [62]، سنعود إليها. والعبارة المفتاحيَّة هُنا هي «الصّراط المُستقيم». وقد كَتَب ابن عربي في هذا الفصل قائلًا: «فالنّاس على قسمين: من

= (مرجع مذكور، م2، ص87)، أورد في تفسيره للآية 39 من سُورة النّور تأويلًا مُماثلًا لتأويل ابن عربي.

(19) **الفُتُوحات**، م1، ص405؛ وعثمان يحيى، السِّفْر 4، ص163؛ **والفُتُوحات**، م4، ص106؛ وكتاب **المسائل**، حيدرآباد الدكن، 1948، ص14. [«وقَضَى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه»، أي حَكَمَ، من أجله عُبدت الآلهة فلم يكن المقصود بعبادة كل عابد إلا اللّه. فما عُبِد شيء لعينه إلا اللّه، وإنما أخطأ المُشرك حيث نصب لنفسه عبادة طريق خاص لم يُشَرَّع له من جانب الحق فَشَقِيَ لذلك. فإنهم قالوا في الشركاء: ما نعبدهم إلا ليقرِّبونا إلى اللّه فاعترفوا به...» «في **كتاب المسائل** يقول: فقالت (طائفة): ما نعبدهم إلا ليقرِّبونا إلى اللّه زُلْفى، فاتخذوهم حَجَبة ووزراء نعوذ باللّه... ومحصول ما قلناه أن الألوهية هي المعبودة على الإطلاق لا الأكوان، ولهذا قال: «وإلٰهكم إلٰه واحد»، «وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه» فقضاؤه غير مردود». المترجم].

(20) **فُصُوص الحِكَم**، 1، ص108 [«فَصُّ حكمة أحدية في كلمة هُودية». المترجم].

النّاس من يمشي على طريق يَعرفها، ويَعرف غايتها، فهي في حقِّه صراط مُستقيم، ومن الناس من يمشي على طريق يجهلها ولا يعرف غايتها، وهي عين الطريق التي عرفها الصّنف الآخر»، وفَسَّرَ بتفصيل الآية نفسها من سورة هُود في **الفُتُوحات**، إذ وَرَدَ القول الآتي: «ما في العالم إلا مُستقيم»[21]. ورُبما لا نحتاج إلى القول إنّ كل هذا يُثير إدانة ابن تَيْميَّة الذي يَعُدُّ «القضاء» - شأنه شأن أغلب المُفَسِّرين السابقين، مثل فَخْر الدِّين الرّازي، وهو ليس إلا واحدًا من المفَسِّرينَ[22]- «أمرًا»، لا قضاءً: هذا التفسير، حسب المقاييس الأَكْبَريّة، فيه خلطٌ خطير بين «الأمر التكويني» الذي لا يُمكن إلّا أن يتحقق ويُنفّذ، و«الأمر التكليفي» الذي قد لا يُطاع.

ونُشير إلى مثال آخر مُتعلِّقٌ بما سَبَق، وهو مُرتبط أيضًا بأحد المنظورات الكُبرى للمذهب الأَكْبَري. يتعلّق الأمر، هذه المرة، بتفسير الآية: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأعراف: 156]*، وهو فضلًا عن ذلك تفسير غير مباشر، إذ إن المُفَسِّر لهذه الآية هُنا هو إبليس. وبالفعل أورَدَ ابن عربي بتفصيل حوارًا بين إبليس وصُوفي مشهور في القرن التاسع هو سَهْل بن عبد الله التُّسْتَري (توفي سنة 283/ 896) في **الفُتُوحات**[23]. «فكان آخر ما قال [إبليس]: يا سهل، اللّه عزَّ وجلَّ يقول: «ورحمتي وَسِعَت كل شيء» فَعَمَّ، ولا يخفى عليك أني شيء لا شكّ، لأن لفظة «كل» تقتضي الإحاطة والعُموم، و«شيء» أنكر

---

(21) **الفُتُوحات**، م2، ص563. [«... فالاعْوجاج قد يكون استقامة في الحقيقة، كاعوجاج القَوس. فاستقامته التي أُريد اعوجاجه. فما في العالم إلا مُستقيم، لأن الآخذ بناصيته هو الماشي به، وهو على صِراط مُستقيم». المترجم].

(22) ابن تَيْمِيّة، **مجموع الرسائل**، تحقيق رشيد رضا، م1، ص173؛ وم4، ص795؛ والرّازي، **تفسير**، م20، ص183-184.

* قوله تعالى: ﴿وَاكْتُبْ لَنَا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ إِنَّا هُدْنَا إِلَيْكَ قَالَ عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ﴾ [المترجم].

(23) **الفُتُوحات**، م2، ص662؛ وبشأن هذا الحوار انظر تفسير عبد العزيز الدَّبّاغ في كتاب **الإبريز**، القاهرة، 1961، ص361.

النكرات، [إذن] فقد وَسَعتني رحمته»، قال سهل: «فوالله لقد أخرسني وحيَّرني بلطافة سياقه وظَفَرِه بمثل هذه الآية وفَهِم منها ما لم نفهم... وأخذت أتلو الآية في نفسي فلما جئت إلى قوله تعالى فيها: ﴿فَسَأَكْتُبُهَا﴾ الآية، سَرِرتُ وتَخَيلت أني قد ظَفِرت بحجّة، وظهرت عليه بما يقصم ظهره وقلت له: يا ملعون. إن اللّه قد قَيَّدها بِنعوت مَخْصوصة يُخرجها من ذلك العُموم». فتبسّم إبليس وقال: «يا سهل ما كنت أظن أن يبلغ بك الجهل هذا المبلغ... ألست تعلم يا سهل أن التقييد [63] صِفتك لا صِفته؟!». لقد خلص ابن عربي من هذا الحِوار أو المَسألة إلى الملحوظة الآتية: «وعلمت أنه [إبليس] قد عَلِمَ علمًا لا جهل فيه [وهو أن اللّه لا يتقيّد]، فهو أُستاذ سَهْل في هذه المسألة (وأما نحن فما أخذناها إلا من اللّه)».

إن فِكرة سعة الرحمة الإلٰهية حاضرةٌ بقوة في كِتابات ابن عربي. وممّا له صلةٌ بمفهوم الصِّراط المُستقيم المُشار آنفًا، ونحن نَذكر مرّة أُخرى الفصل العاشر من **فُصُوص الحِكَم**، النصّ الآتي:

> «﴿مَّا مِن دَآبَّةٍ إِلَّا هُوَ ءَاخِذُۢ بِنَاصِيَتِهَآۚ إِنَّ رَبِّى عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [هود: 58]. فكلُّ ماشٍ فعلى صِراط الرَّبّ المُستقيم، فَهُم غيرُ مغضوب عليهم من هذا الوجه ولا ضالِّين ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ [الفاتحة: 7]. فكما كان الضلال عارضًا كذلك كانَ الغضب الإلٰهي عارضًا، والمآلُ إلى الرحمة التي وَسِعت كل شيء، وهي السابقة على غضبه[24]. وكل ما سِوى الحق دابّة، فإنه ذو رُوح، وما ثم مَنْ يدبُّ بنفسه[25]، وإنما يدبُّ بغيره، فهو يدبُّ

(24) الإشارة هنا إلى حديث قُدْسي حاضر في عدد من المُصَنّفات الفِقْهية بهذا الشكل المشار إليه [ورحمتي سبقت غضبي] أو بلفظة «غَلَبَت»، («ورحمتي غَلَبَت غضبي») انظر صحيح البخاري، توحيد، 55، توبة، 14-16؛ وسنن ابن ماجه، زهد، 35، إلخ.

(25) ليس عند ابن عربي كائنات غير ذوات رُوح: كل شيء وَفْقًا للقُرآن، يُسَبِّح اللّه، وبالتالي يملك حياة. انظر: **الفُتُوحات**، ج2، ص678؛ وج3، ص264، 324، 333؛ وج4، ص289.

بِحُكم التَّبَعِيّة للذي هو على الصّراط المُستقيم»[26].

«فيسوق المُجرمين» (إلى جَهَنَّم)، ﴿وَنَسُوقُ ٱلْمُجْرِمِينَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وِرْدًا﴾ [مريم: 86]) وهم الذين استحقُّوا المَقام الذي ساقَهم إليه بِرِيح الدَّبُور الذي أَهْلَكهم عن نُفوسهم بها. فهو يأخذهم بِنَواصيهم، والريح تَسوقهم -وهو عين الأَهْواء التي كانوا عليها- إلى جَهَنَّم، وهي البُعد الذي كانوا يتوهّمونه. فلما ساقَهم إلى ذلك الموطن حصلوا في عين القُرب، فزال البُعد فزال مُسمّى جَهَنَّم في حَقِّهم، ففازوا بنعيم القُرب من جِهة الاستحقاق لأنهم مُجرمون (المُسمَّى جَهَنَّم يحافظ على اسمه، غير أن هذا المُسَمَّى بهذا الاسم، يعني هُوّة سحيقة ومكانًا للبُعد، قد غَيَّر من طبيعته)»[27].

لكن مذهب ابن عربي في الرحمة يقودنا إلى نَظَرٍ أخصّ، فمن بين عددٍ لا يُحصى من نُصُوصه، التي يُعبر فيها عن موقفه [64]، نجدُهُ في نصّ يتعلّق بآيةٍ أُخرى من القُرآن، عَرَضَ فائدة ربطها بتصوُّره للرسالة المُحَمَّدية. يتعلّق الأمر بالإجابة 155 وبآخر سؤال للتِّرْمِذي، ومكانها في آخر الباب 73 الذي به أنهى الفصل الأول من **الفُتُوحات**، وهو الفصل الناقل للمعارف، بالتشديد على

---

(26) **فُصُوص الحِكَم**، 1، ص106.

(27) **فُصُوص الحِكَم**، 1، ص107-108؛ إن «ريح الدَّبُور» عندَ داود القيْصري (توفي سنة 751/ 1350) في كتابه **شرح فُصُوص الحِكَم**، بومباي، 1350هـ، ص194 -الآتية من المغيب- هي ريح العالم المادّي المُظلم، وتدفعهم إذن نحو الشرق، يعني نحو النور، «تُميتهم في ذواتهم» وتقودهم إذن إلى الفناء. [يقول القيْصري: «فيسوق المُجرمين الكاسبين الهيئات والصّفات التي بها دخلوا جَهَنَّم، واستحقّوا بصورة الأهواء الناشئة من نفوسهم في الظاهر، وهي ريح الدَّبُور، لأنها **حاصلة من الجهة الخلفية** (لا الغربية) والعالم الهيولاني المظلم إلى عين جَهَنّم البُعد المُتَوهَّم». المترجم]؛ وبشأن هذا النصّ من **الفُصُوص** انظر أيضًا شرح القاشاني، القاهرة، 1321هـ، ص127. [يقول: «ريح الدَّبُور المأمورة يسوقهم، وهي أهواؤهم التي تسوقهم من أدبارهم، أي **من جِهة خلفهم**، ولهذا سُمِّيت دَبُورًا، وهي جِهة العالم الهيولاني، إلى هُوّة جَهَنَّم البُعد الذي يتوهّمونه». المترجم].

أهمّيته[28]. يتعلّق السؤال بـ «المغفرة» المُبَلَّغة لمُحَمَّد في القُرآن (في ﴿لِّيَغْفِرَ لَكَ ٱللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنۢبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ [الفتح: 2]). إذ يرى ابن عربي، الذي أوردَ بِلا شكٍّ التفسير نفسه في عدد من المواطن من عمله، أنّ عِصمة مُحَمَّد تمنع اعتقادَ أنَّه المقصود بهذا الخطاب، «فليس له ذنْب يُغْفر». ينبغي أن نستنتج إذَن أنه على الرَّغْم من أنه هو المُخاطَب بالكلام الإلٰهي، فإن المقصود أُمَّته «(فهو المُخاطَب والقصد أُمَّته)». لكن ما الذي ينبغي فهمه من «أُمَّته»؟ هُنا يتدخّل تفسير الآيـة: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [سبأ: 28]، هذه الآية تُفيد أن اللّه أرسل مُحَمَّدًا إلى الناس كافة. ويرى مُفَسِّرو القُرآن أنّ «كافة» تشمل جُغرافيًّا البَشَرَ كلّهم (البيض والسُّود) منذ مجيء مُحَمَّد. والحال أن لا شيء يسمح بإضفاء طابع النسبية على حمولة منطوق إلٰهي له صورة إثبات مُطلق. فالناس «كافة» ليسوا هم الأجيال المُعاصرة للنبي فقط أو الذين أتوا بعد مجيئه. «وما يلزم الناس رؤية شخصه (...) فالناس أُمَّته من آدم إلى يوم القيامة (...) بُعث إلى الناس كافة بالنص، ولم يَقُل [تعالى]: أرسلناك إلى هذه الأُمّة خاصة، ولا إلى أهل زمانه إلى يوم القيامة خاصة، وإنما أخبره أنه مُرْسَل إلى الناس كافة من آدم إلى يوم القيامة». فهم المقصودون بالمَغفرة فهي إذن كَوْنِية كالرسالة المُحَمَّدية، وهو ما تُؤكده عبارات الخطاب القُرآني: ﴿لِّيَغْفِرَ لَكَ ٱللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنۢبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ [الفتح: 2]، فـ «ما تَقدَّم» يسري على جميع البشر الذين عاشوا في مرحلة بُطُون [احتجاب]

(28) **الفُتُوحات**، م2، ص138؛ وعثمان يحيى، السِّفْر 12، ص264-268. وهذا السؤال يحمل الرقم 162 في تحقيق نصّ التِّرْمِذي عندَ ب. ريدكه B. Radtke. وبشأن الفكرة نفسها، انظر أيضًا الباب 337 الخاص بمنزل مُحَمَّد **الفُتُوحات**، م3، ص140-146، فقد شرح فيه منازل مُحَمَّد السّتة. [هو سيّد الناس يوم القيامة، أُوتي جوامع الكلم، له الشفاعة، وله الوسيلة والفضيلة. وعن السؤال 155 المُتعلّق بمعنى المغفرة يقول: «وثم مغفرة في النار بخروج منها وبغير خروج، لكن بِسَتْر عن العذاب أن يصل إليه بما يجعل له من النعيم في النار بما يستعذبه فهو عذاب بِلا ألم... وانتهى ما ذكرناه من الأجوبة عليها من غير استيفاء وما تركناه من ذلك في الجواب أكثر ممّا أوردنا بما لا يتقارب» ص239. المترجم].

الحقيقة المُحَمَّدية [65] (التي يُعَدُّ الأنبياء السابقون لمحمَّد فيها نُوّابه في عالم الخلق)؛ و«ما تأخّر» يسري على جميع البشر الذين عاشوا وسيعيشون بعد تجلِّي هذه الحقيقة المُحَمَّدية في شخص مُحَمَّد[29]، هكذا تكون هُناك مُقابلة بين شمولية الرحمة الإلٰهية وشُمولية الحقيقة المُحَمَّدية، ولهذا السبب وُصِفَ النَّبي (مُحَمَّد) في القُرآن بأنه «رحمة للعالمين»: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: 107]. ونُسَجِّل هنا، دُوْن إلحاحٍ، أن وظيفة «خَتْم الوَلاية المُحَمَّدية» -الوظيفة التي يُطالب بها ابن عربي لنفسه- تُمثِّل بالضرورة هي أيضًا، بفعل عَلاقتها بوظيفة «خاتم النُّبُوّة»، خاصية كَوْنية أثبتها الشيخ الأَكْبَر مُصرِّحًا بالآتي: «وجعلني وارث رحمة لمن قال له: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾»[30].

ويسمح العدد الكبير من النُّصُوص بِضبط النتائج التي استخلصها ابن عربي، بوفاء صارم للنصّ المُقدّس، بشأن اتّساع الرحمة الإلٰهية. ومثال ذلك هو الحِوار الذي دار بين الشيخ الأَكْبَر وآدم، حينَ التقاهُ في السماء الأُولى[31]، في أثناء مِعْراجه الروحاني. إذ قال له آدم: «فالسعادة دائمة وإن اختلف المسكن، فإن اللّه جاعلٌ في كل دار (جَنّة أو جَهَنَّم) ما يكون به نعيم

(29) بشأن الحقيقة المُحَمَّدية، وغِيابها وظُهورها، انظر كتاب **خَتْم الأولياء**، مرجع مذكور، الفصل الرابع؛ وبشأن الشروح (المختصرة عامة) للآية 28 من سورة سَبَأ عند مُؤلِّفين آخرين انظر على سبيل المثال: تفسير الرّازي، مرجع مذكور، م25، ص258؛ والقُشَيْري، مرجع مذكور، م5، ص183؛ والقُرْطُبي، مرجع مذكور، م14، ص300؛ وإسماعيل حقي، **روح البيان**، إستانبول، 1330هـ، م7، ص294؛ وسيد قطب، **في ظلال القُرآن**، بيروت، 1977، م5، ص2906.

(30) **الفُتُوحات**، م4، ص163؛ انظر أيضًا **الفُتُوحات**، م4، ص153، فيها أشار إلى رُؤية ذَوقية لاتّساع الرحمة الإلٰهية وذلك بمدينة فاس سنة 593هـ، بما لا يُمكنه النطق به [«وقد رأيناها ذوقًا، وكان لنا فيها مواقف منها في ليلة واحدة مئة موقف بأخذ ورجوع لو قُسمت تلك الليلة على قدر الوقوف ما وسعته، وذلك بمدينة فاس سنة ثلاث وتسعين وخمسمئة أُشاهد في كل موقف من اتّساع الرحمة ما لا يُمكنني النّطق به» المترجم]. وبشأن هذا المظهر لوظيفة الخَتْم نُحيل على كتاب كلود عداس، مرجع مذكور، ص340-343.

(31) **الفُتُوحات**، م3، ص346.

أهل تلك الدار». وقد قال ابن عربي في موضع آخر، وهو يلتفت إلى لفظ قُرآني آخر جذْره مُلتبس (وليس في كلام اللّه الْتباس، لأنه الْتباس مقصود للّه تعالى): «والعذاب من العذوبة (...) فلو فارَق النارَ أهلُها لَتَعَذبوا باغترابهم عما أُهِّلوا له وإن اللّه قد خلقهم على نَشْأة تأْلف ذلك الموطن»[32]. نفهم من هذا أن هذه الكائنات ذات طبيعة نارية، وأن مسكنها في النار هو عودة إلى طبيعتها الأصلية، وأن النار (أو الجحيم) ليست بالضرورة مكانًا للألم، فإن ابن عربي يُثبِتُ ذلك بأن الملائكة، بحسب الرواية الإسلاميّة، يسكنون فيها بِصفتهم خَزَنَتها، وليس هُناك سبب كي يُعذبهم اللّه بها.

ومع ذلك ينبغي أن نُسجل أن الرحمة [66] مآل المخلوقات، هي نقطة الوصول، هي الحد النهائي لصَيْرورتهم. إن النُّصُوص التي ذكرناها يجب عدم تأويلها بحالٍ كما يؤوّلها بحسن نيّةٍ أو سوء نيّة، عدد من المُجادِلين الذين يُنكرون حقيقة العِقاب. فابن عربي يقبل، دون تحفّظ، المعنى الظاهر للآيات التي تُعلن المقام، المُؤقت أو الخالد، حسب الحالة، للمذنبين والكُفّار في جَهَنَّم. غير أن هذا الخلود في جَهَنَّم لا يُؤدي إلى خُلود الألم، الذي لن يكون خالدًا دون أن ينجمَ عن ذلك حدّ أو حصر، غير قابل للتصوّر، للرحمة الإلٰهية «التي وسعت كل شيء». وقد كَتَب ابن عربي قائلًا: «فتبقى أحوال جَهَنَّم على ما هي عليه، والرحمة قد أَوْجَدت لهم (المذنبين) نعيمًا في تلك الصّورة بحكمها، فإن الرحمة هي السلطانة الماضية الحُكْم على الدَّوام»[33]. غير أن هذا لا يعني أن ليس بين

(32) **الفُتُوحات**، م3، ص25. [يقول ابن عربي: «وأما أهل النار الذين هم أهلها، ولم يقل أهل العذاب، ولا يلزم من كان من أهل النار الذين يُعمرونها أن يكونوا مُعَذَّبين بها، إن أهلها وعمارها مالك وخزنتها وهم ملائكة وما فيها من الحشرات والحيّات وغير ذلك... ولا واحد منهم تكون النار عليه عذابًا... وأشدّ العذاب مُفارقة الوطن، ولو فارق النارَ أهلُها لتعذبوا باغترابهم عما أُهِّلوا له، وإن اللّه قد خلقهم على نشأة تألف ذلك الموطن». المترجم].

(33) **الفُتُوحات**، م4، ص248. يُبَيِّن ابن عربي في (**الفُتُوحات**، م4، ص120) أن الرحمة تكتنفهم ولا تشعر بذلك جَهَنَّم بعد أن تنال منهم النار ما تقتضيه أعمالهم، لأنه كما يقول: «لو عُرِضوا عند ذلك على الجنة لتألموا لذلك العَرْض» لمُخالفة طبيعتهم للجنة.

الصالح والطالح فرق، بل بينهما عند التَّجلِّي الإلٰهي تبايُن[34]. «فالكافر سَيَرى الحق دون أن يعلم بأنه يراه».

إن مُصطلح كافر الذي احتفظنا به في الفرنسية بناءً على دلالته المألوفة -تلك الدلالة التي احتفظ بها ابن عربي في الجُملة المذكورة آنفًا- يقودنا إلى مُراعاة سِلْسلة مُتجانسة من أمثلة تتعلَّق بالشّروح الأكْبَريّة التي هي متعارضةٌ ولكنّها مُطابِقَةٌ، والحالة هذه، للقواعد الهيرمينوطيقية التي عَرَضناها في بداية هذا الكِتاب. وترتبط هذه الشّروح بِمذْهب الوَلاية الذي بَيَّنّا في مكان آخر أهميته الرئيسة عند ابن عربي: فقد خُتمت وظيفة النُّبُوّة نهائيًا بمُحَمَّد (ﷺ)، والطريق الذي بَقي مفتوحًا للناس هو الطريق الذي يقود إلى الوَلاية، وإن كان هدف التعليم الميتافيزيقي عند الشيخ الأَكْبَر -في الحدود التي تَفرضها اللُّغة الإنسانية- هو وصف الحقيقة الوحيدة وسِرّ تجلِّياتها، فإن غاية تعليمه التّربوي هي تربية المُرِيد على الشروط والكيفيّات للسلوك الذي تُمثّل الوَلاية مُبتغاه.

ولا تحضر سيرة الأولياء في صورة عرض مُنظَّم. ولكن الاحتكاك الدائب [67] بالمُؤشرات التي هي في الغالب مُؤشرات «تلميحية» واردة في آلاف الصفحات من عمل ابن عربي، هو وحده الذي يسمح لنا بتكوين فكرةٍ عامة عن هذه السيرة. فَفِي **الفُتُوحات** نص، شُرِحَ شرحًا مناسبًا يُقدّم لنا إشارات ثمينة: نتكلَّم هُنا على الباب 73 من **الفُتُوحات** الذي أَحلنا عليه مرات كثيرة. وتُشكل الإجابات عن أسئلة التِّرْمِذي الجزء الثاني لهذا الباب. ويَضُمُّ الجُزء الأولُ منه وَصْلَيْن [أي فصلين]، بعد مُقدمة تُحدّد مفاهيم الرسالة (يعني مكانة الرُّسُل) والنُّبُوّة والوَلاية والإيمان*. وقد استخلصنا، من هذه الصفحات، في كتاب لنا سابق، عددًا من المُعطيات[35]، لكن ينبغي لنا أن نُضيف هُنا بعض التدقيقات التكميلية.

---

(34) **فُصُوص الحِكَم**، م1، ص94. وعن الجنّة وسُكانها انظر البابين 61، و62 من **الفُتُوحات**.

* يقول: البيت هو الدين إلا أن أركانه هي الرسالة والنُّبُوَّة والوَلاية والإيمان. إلا أن الرسالة هي الركن الجامع للبيت وأركانه إلا أنها هي المقصودة من هذا النوع. **الفُتُوحات**، م2، ص5. [المترجم].

(35) **خَتْم الأولياء**، مرجع مذكور، الفصل الرابع. إن الجزء الأول من الباب 73 الذي نحيل =

فبعدَ المُقدمة المُشار إليها آنفًا أعْلَن ابن عربي أنّه سيُعالج موضوع طَبَقات الأولياء. لكن كلمة طَبَقات، كما سَنَرى، تشمل في الواقع فئات ليست ذات طبيعةٍ واحدةٍ، ولعدم التمييز بينها نجد أنفسنا، في هذا التّعداد، أمام إطنابات وتناقضات تُشَوّش تماسكه. لقد خُصِّصَ الوَصْل الافتتاحي للطَّبَقات التي تضمّ عددًا ثابتًا من الأولياء في كل عصر من عصور التاريخ. وأُولى هذه الطَّبَقات هي طبقة الأَقْطاب، والقُطْب على الدَّوام واحد فقط في الزمان. وبعد القُطْب يأتي الإمامان، فالأوتاد الأربعة، فالأبدال السبعة، إلخ، وهم في المجموع خَمْسٌ وثلاثون طبقة -وأكثر هذه الطَّبَقات عددًا هي طبقة الآدميين المُمثلة بـ 300 وَليّ- تضمّ عددًا ثابتًا هو 589 وَليًّا، كل واحد منهم يُعيَّن آخرُ مكانَه على الفور عند وفاته.

وفي نهاية هذا الوَصْل[36] قدّم ابن عربي شرحًا مُخْتَصَرًا لهذه اللائحة الثابتة من الأولياء. فكل طبقة تضمّ عددًا مُحدّدًا من الأولياء في هذا العالم، تقابلها جماعة من الأولياء تضمّ العدد نفسه من «الأفراد». والأعداد التي يتعلّق بها الأمر هُنا تُنظم الكون، بحسب التقاليد، ويشمل ذلك: الجِهات الأربع للمكان، والصلوات الخمس المفروضة، والأقاليم السبعة، والأبراج الاثني عشر، وساعات اليوم الأربع والعشرين [68] والصفات الإلٰهيّة الثلاثمئة... فالطبقات الخمس والثلاثون إذن تُمثِّل الوظائف الكونية خُصوصًا. والمجموع يُشكّل الهرمية الروحية التي تضمّن على الدَّوام المحافظة على النظام القائم بالحكمة الإلٰهية. ولا شكّ في أن العدد 35 نفسه ليس أمرًا زائدًا، فهو بالفعل حصيلة العدد 5 مضروبًا في 7. فالعدد 7 هو عدد السماوات والأرضين (انظر ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ وَمِنَ ٱلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ ٱلْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَىْءٍ عِلْمًۢا﴾ [الطلاق: 12]) وهو يرمز إلى مراتب الخلق. والعدد 5، من جِهة أُخرى، يُؤدي عند ابن عربي دورًا خاصًّا في

= عليه هنا، يُطابِقُ مع **الفُتُوحات**، م2، ص2-39، وعثمان يحيى، السِّفْر 11، ص247-493.

(36) **الفُتُوحات**، م 2، ص16، وعثمان يحيى، السِّفْر 11، ص237.

الحِماية[37]، وهو عدد معروف في التقليد الإسلامي، كما في التقاليد السابقة، وهو ما تبْرزه الحالة المعروفة جيدًا باسم «يد فاطمة» واستعمال النّجمة الخُماسية في الشَّعوذة أو السّحر الأبيض، عند البُونِي، مثلًا[38]. أما الوَصْل الثاني فهو مُخَصَّص لوصف تسعٍ وأربعين طبقة جديدة، تضمّ عددًا من الأولياء يزيد أو ينقص في كل زمان. والعلوم الخاصة بكل طبقة من هذه الطبقات مُوزعة بين أولياء الطبقة. ويُمكن، عند الحاجة، أن تتجمّع في وَليّ واحد يجسدها، في لحظة مُعطاة.

وبعد أن قدّم ابن عربي في الوَصْل الأول لائحة دقيقة وعددية بالوظائف التي لها خاصية كَوْنية وثابتة، شَرَع هُنا (مُشيرًا إلى أن الأمر لا يتعلّق بلائحة مُعمّقة)[39] في عرض أَصْناف الأولياء ومَراتب الوَلاية - دون أن يخبر قُرّاءَه بهذا المِقياس أو ذاك من المَقاييس التي استعملها. إن الصّنف -ويعني حسب الاشتقاق الـ «بَصْمة» أو «الطابَع»- هو الذي يُميّز كيفية خاصة للتحقّق

(37) **الفُتُوحات**، م3، ص321 (البيت الأول من القصيدة) (مرتبة الخمسة معروفة. . . . تحفظ ما جاوزها من عدد)، و**الفُتُوحات**، م4، ص175. ويُمكن استخراج إشارات أدَقَّ من كتاب **إشارات القُرآن في عالم الإنسان** (ص28)، الذي يُعِدّه دنيس غريل، وقد سُمح لنا بالاطلاع على مُسوداته. وكذلك في كتاب **التّنَزُّلات المَوْصِلية** (القاهرة، 1961 بعنوان **لطائف الأسرار**، ص55).

(38) انظر إدموند دوتيه، **السحر والدين في شمال إفريقيا** *Magie et Religion de l'Afrique du Nord*, Alger 1908/Paris 1984, p.183-184, 325-327; E. Westermarck, *Survivances païennes dans la civilisation mahométane*, Paris, 1935, p.39, p.50 s.؛ غير أنه سيكون من باب المُغالطة ألّا نرى هنا إلا مُمارسة شعبية: وبمعزلٍ عن ملحوظات ابن عربي يُمكن أن نُسجّل أن مجموعتَي الحروف النُّورانية الخمسة الواردة في بداية سورة مريم 19 ﴿كٓهيعٓصٓ﴾ وسورة الشورى 42 ﴿حمٓ * عٓسٓقٓ﴾ تؤدّي، لأسباب مُماثلة، وظيفةً مُهمّة في بعض أشكال الذكر، على سبيل المثال في حزب **البحر** لأبي الحسن الشاذلي. ونُسَجِّل أن هاتين المجموعتين لها علاقة خاصة ببعض المُعطيات الأُخروية، وتُشكل حمايةً من المسيح الدجّال.

(39) **الفُتُوحات**، م2، ص39؛ وعثمان يحيى، السِّفْر 11، ص491. [يقول «ولو تَقَصّينا ما ذكر الله في كتابه من صفات أوليائه وشرحنا ما خُصُّوا به لم يَفِ بذلك الوقت فإذ ولا بد من الاقتصاد في الاقتصار» المترجم].

الروحي من كل الكيْفيات الأُخرى. إن العَلامات المُميّزة هي بالخُصُوص هَيْمنة بعض الكرامات، والإلحاح على بعض الفضائل، والمُمارسة الحَصْرية لذكرٍ خاص ولاسيّما العلاقة المُميّزة لأولياء هذه «الأُسرة» بأحد الأسماء الإلٰهية. هُنا يُحَلُّ مَحلَّ الترتيب «الجيني» الذي استعمله ابن عربي في مَواضِعَ أُخرى (رابطًا كل شكل من أشكال الوَلاية بنمُوذج نبويّ مُحدّد) ترتيبٌ يجمع كل صنف من الأولياء بمُصطلح مُستعار من القُرآن أو الحديث. وهكذا ترتبط سِلْسلة كاملة من التعريفات بلائحة طويلة [69] واردة في الآية 35 من سورة الأحزاب*: المُسلمون، المُؤمنون، القانتون، إلخ. إن شرح هذه الكلمات مُستخلَص بِلا شكٍّ من الدلالات التي ستذهب إلى ما وراء استعمالها المُعتاد. وفي مقدّمة هذه اللائحة الجديدة تظهر المَلامية (أو المَلامَتِية، غير أن ابن عربي يرى أنَّ هذه الصيغة لغة ضعيفة، ومع ذلك يستعملها في عِدَّة مَواضِعَ). إنهم كما يقول:

«سادات أهل طريق اللّه وأئمّتهم، وسيّد العالم فيهم ومنهم وهو مُحَمَّد رسول الله ﷺ، وهم الحُكماء الذين وضعوا كل الأُمور مواضعها وأحكموها وأقرُّوا الأسباب في أماكنها، ونفوها في المواضع التي ينبغي أن تُنفى عنها (...) فما تقتضيه الدار الأُولى تركوه للدار الأُولى وما تقتضيه الدار الآخرة تركوه للدار الآخرة (...) فالملامية مجهولة أقدارهم لا يعرفهم إلا سيدهم»**.

---

* يقول الله تعالى ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ وَٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْقَٰنِتِينَ وَٱلْقَٰنِتَٰتِ وَٱلصَّٰدِقِينَ وَٱلصَّٰدِقَٰتِ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَٱلصَّٰبِرَٰتِ وَٱلْخَٰشِعِينَ وَٱلْخَٰشِعَٰتِ وَٱلْمُتَصَدِّقِينَ وَٱلْمُتَصَدِّقَٰتِ وَٱلصَّٰٓئِمِينَ وَٱلصَّٰٓئِمَٰتِ وَٱلْحَٰفِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَٱلْحَٰفِظَٰتِ وَٱلذَّٰكِرِينَ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱلذَّٰكِرَٰتِ أَعَدَّ ٱللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾ [المترجم].

** **الفُتُوحات**، م2، ص16 يقول ابن عربي عنهم أيضًا: «لم يخلطوا بين الحقائق، فإنه من رفع السبب في الموضع الذي وضعه فيه واضعه، وهو الحق، فقد سَفَّهَ واضعه وجَهل قدره، ومن اعتمد عليه (أي على السبب) فقد أشرك... فالمَلامَتِية قررت الأسباب ولَم تعْتمد عليها» [المترجم].

ويأتي بعد هذا التعريف بالمَلامِية التعريف بالطبقات الخمس الأُخرى (الفُقراء، والصّوفية، والعُبّاد، والزُّهّاد، ورجال الماء)، ومن بعدها تأتي طبقتان هُما طبقتا الأفراد والأُمناء اللّتان تشْتركان في عِدَّة نَواحٍ مع المَلامِية، وهذا يدفعنا إلى التساؤل عمّا يميّزهما منها. فهناك باب في الفُتُوحات يصف الأفراد صَراحة بأنهم مَلامَتِيّة[40]، وعَدَّهم من المُقَرَّبين إشارة إلى الآية ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلۡمُقَرَّبُونَ﴾ [الواقعة: 11] وأنَّهم في البشر كالكروبيِّينَ[41] في الملائكة. فهم مُهَيَّمُون في اسمه الجميل وأفناهم عنهم، ولا يعرفون أنفسهم، أفناهم الحق عن أنفسهم ولا يعرفون سواه، مُنجذبون إلى حضرته. وإن النَّبي مُحَمَّدًا ﷺ كان منهم قبل أن يُوحَى إليه بالرسالة. مقامهم هو مقام النُّبُوّة المطلقة*، وهو بين مقام الصِّدّيقية والنُّبُوّة الشَّرعية. أما الأمين (وجمعه الأُمناء) فهو لقب للنَّبي (الأمين)، والأُمناء هم الرجال «الثّقات»، وهم «طائفة من المَلامِيّة»، من «أكابر المَلامَتِيّة وخواصّهم

(40) **الفُتُوحات**، م1، ص201؛ وعثمان يحيى، السِّفر 3، ص257. [يقول ابن عربي: «لا عدد يحصرهم، وهم «المُقربون» بلسان الشَّرع» المترجم].

(41) التعبير القديم لهذا اللفظ في العربية هو القَرُوبِيُّون (بالقاف لا بالكاف) وهو أمر يُشير إلى تقارب بين هذا اللفظ ولفظ «المُقرّبون». فلقد وضع ديونيسوس الأرْيوباغي المنتحل Le Pseudo-Denys L'Aréopagite «العروشيين والكروبيين والسيرافيم (. . .) مُباشرة قرب اللّه في تقارب أسمَى من الأرواح الأُخرى» وأضاف أنّ اسم «الكروبيين» يدل من جِهة أُخرى على الاستعداد لمعرفة اللّه والتفكّر فيه، وعلى الاستمداد من نوره»، (المراتب السماوية *La Hiérarchie céleste*, chap 6, 7، **الأعمال الكاملة لديونيسوس الأرْيوباغي المنتحل**، ترجمة M. de Gandillac, Paris,1943). وبشأن الوَلاية المَلَكِية (أو أصناف الملائكة) عند ابن عربي انظر **الفُتُوحات**، م2، ص250. [يقول: «اعلم أن الملائكة ثلاثة أصناف؛ صِنف مُهَيَّم لمّا أوجدهم تجلّى لهم في اسمه الجميل، فَهَيَّمَهم وأفناهم عنهم فلا يعرفون نُفوسهم ولا من هاموا فيه ولا ما هَيَّمَهم. . . والصّنف الثاني الملائكة المُسخَّرة. . . وكان وجودهم مع العالم المُهَيَّم غير أنه حَجَبَهم عن هذا التَّجلِّي الذي هَيَّمَ أصحابهم. . . والصّنف الثالث ملائكة التدبير وهي الأرواح المُدبّرة للأجسام كلها. . .» المترجم].

* يقول عن مقام النُّبُوّة المطلقة: «هو مقام جليل جهله أكثر الناس من أهل طريقتنا كأبي حامد وأمثاله، لأن ذوقه عزيز. . . قد يُنال اختصاصًا وقد يُنال بالعمل المشروع وقد يُنال بتوحيد الحق والذّلة له». ويقول عن مقام نبوّة الشرائع: «فاختصاص إلٰهي في الأنبياء والرسل، لا يُنال بالاكتساب ولا بالتعمُّل» السفر 11، ص360 [المترجم].

فلا يُعرف ما عندهم من أحوالهم [70] لجريهم مع الخلق بحكم العوائد المعلومة التي يطلبها الإيمان بما هو إيمان. . . فإذا كان يوم القيامة ظهرت مقاماتهم للخلق وكانوا في الدُّنيا مجهولين بين الناس».

هذا ما شَرَحه ابن عربي في الباب 309 من **الفُتُوحات** الذي خصّصه لهم. فالمَلامِيّة (جمع مَلامِي) هم «رجال يَلُومون أنفسهم»، يستمدّون اسمهم من سورة القيامة 75، التي تذكر النفس اللوّامة[42] (﴿وَلَآ أُقۡسِمُ بِٱلنَّفۡسِ ٱللَّوَّامَةِ﴾ [القيامة: 2]). وينطبق عليهم هذا الاسم لأنهم لا يتوانون عن لَوْم عجزهم ولا يرون لأنفسهم أعمالًا خالصة من الشوائب تُؤهلهم ليكونوا مرضيين عند اللّه، وخاصة لأنهم يخفون كمالاتهم الرُّوحية ويُخالِطونَ عَوام المُؤمنين، مُعَرَّضين بذلك لِلَوْم الفقهاء والصُّوفية. لكن داخل هذا النَّمط «الأُفقي» للوَلاية، كجميع الأنماط الأُخرى، هُناك مَراتب. من ذلك مثلًا أنه كما ميّز ابن عربي بوضوح في طائفة المُتصدّقين «أولئك الذين يَتَصَدَّقُون» سُلَّمًا «عمُوديًا» من الطبقات، توجد بين المَلامِيّة مُستويات من الكمال: الأُمناء يُمثّلون درجة عالية من طائفة المَلامِيّة، والأفراد -الذين هم أنفسهم يتوزّعون في مستويين- يُشكّلون الدرجة القُصوى. وهم [الأفراد] يمتلكون إذن جميع صِفات المَلامِيّة وصفات الأُمناء، وهذا يُفسر تسميتهم بأسماء هؤلاء الأخيرين. وبعض الأفراد يُمكن أن يتقلّد وظيفة ما فيُسمَّى بالصّفة التي تُطابِقُ هذه الوظيفة (قُطْب، أو وَتد، أو بَدَل، إلخ)، وهذه الصّفة لا تُؤثر البتّة في انتمائه إلى «جنس» (طبقة) الملامِيّة.

ومع ذلك، تجعلنا النُّصُوص التي أشرنا إليها آنفًا نستشف أن نمط الملامِيّة ليس مثل الأنماط الأُخرى، وأنه لن يكفي أن نرى في «الأفراد» الذِّروة

---

(42) **الفُتُوحات**، م3، ص34-37، إن الموقف المُضطّرب على ما يبدو لهذا العرض في **الفُتُوحات** سوف يُفَسَّر لاحقًا في الفصل الثالث من هذا الكتاب. وسوف نترك متعمّدينَ جانبًا الاستعمالات السابقة لاستعمال ابن عربي لمُصطلح مَلامِيّة، التي يُمكن أن نستدعي بصددها مقال ر. دولادريير R. Deladrière الوارد في أعمال الندوة Actes du colloque *Mélamis et Bayramis* (Istanbul, 1987). وللوقوف على تحليل كامل للمُعطيات الأكْبَرية عن المَلامِيّة، انظر **خَتْم الأولياء**، مرجع مذكور، الفصل السابع.

العُليا للأنماط الخاصة بالوَلاية. ولكنهما إشارةٌ قويّةٌ إلى الدلالة في هذا المنظور. وقد رأينا طبقَتَي (المَلامِيّة والأفراد) وهم «المُقرّبون» ومقامهم مقام النُّبُوّة المُطلقة التي يُطلِق عليها ابن عربي أحيانًا اسم النُّبُوَّة العامة [71]: وهي نُبُوَّة غير تشريعية، بخلاف النُّبُوَّة التي تُنسب إلى الأنبياء بالمعنى الحصري، وخاتمها هو مُحَمَّد صلى اللّه عليه وسلم، وهي توجد مُباشرة في المرتبة التي هي أدنى من هذه. والحال أن هذه النُّبُوَّة المُطلقة التي هي مِيزة خاصة بالأفراد، وهي مِن ثَمَّ مُخصصة للأولياء من ذَوي النّمط المَلامي، تُمثّل القمة التي يتعذّر على كل ولاية تجاوزُها. فأولئك الذين يبلغونها هم من باقي الأولياء «بمنزلة الرُّسل من الأنبياء»[43].

وهذا المقام هو نفسه الذي تَحدَّد في الاصطلاح الأَكْبري باسم «مَقام القُرْبة»[44]، ولهذا السبب أُطلق على الأفراد اسم «المُقرّبون». إن الربط المُتكرِّر عند الشيخ الأَكْبَر للأفراد بمفهوم القُرْبة هو أيضًا ربط كاشف كشفًا قويًّا، فهذا المفهوم هو الذي يحدِّد تحديدًا خاصًّا ماهية الوَلاية - بما يُطابِقُ المعنى الأصلي للجذر «و ل ي». والحال أن هؤلاء المَلامِيّة، الذين يُمثّلون الشكل الأكمل للولاية، حدَّدهم ابن عربي في عِدَّة مواضع بأنّهم مثل «الكافرون» وَوَصفهم وصفًا منهجيًّا بالأوصاف المنعوت بها الكُفّار في القُرآن. وهذا الوصف وارد بالخُصُوص في الباب الخامس[45]، وكذلك في الباب الثالث والسبعين[46] من

(43) **الفُتُوحات**، م2، ص53؛ وعثمان يحيى، السِّفْر 12، ص150؛ وعن النّبوة المُطلقة انظر أيضًا **الفُتُوحات**، م1، ص150؛ وعثمان يحيى السِّفْر 2، ص357-360؛ **والفُتُوحات**، م2، ص3؛ وعثمان يحيى، السِّفْر 11، ص251-255؛ **والفُتُوحات**، م2، ص 85؛ وعثمان يحيى، السِّفْر 12، ص386-387.

(44) في **الفُتُوحات**، م2، ص260-262، يصف ابن عربي بُلوغه هذا المقام. وقد تَرْجَم دنيس غريل هذا النصّ إلى الفرنسية في كتاب *Illuminations de La Mecque*، مرجع مذكور، ص339-347، وهو مُزَوَّدٌ بمُقدمة وملحوظاتٍ دقيقة جدًّا مُتعلّقة بمفهوم القُرْبة.

(45) **الفُتُوحات**، م1، ص115-116؛ وعثمان يحيى، ص206-210. ومن هذا المقطع استلهم الشيخ أحمد بن عَليوة تفسيره لسورة البقرة الذي أشرنا إليه في مُقدمة هذا الكتاب.

(46) **الفُتُوحات**، م2، ص134؛ وعثمان يحيى، السِّفْر 13، ص245-249.

الفُتُوحات المَكِّيَّة، وفي كتاب **التَّجلِّيات الإلٰهية**(47). ويقول عنهم ابن عربي في هذا الكتاب الأخير: «صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فهم لا يَعْقِلُون، صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فهم لا يَرْجِعون». وقال ابن عربي مُستعيدًا المُصطلحات أنفسها التي تصف في سورة البقرة هؤلاء الكُفّار* (السورة 2، الآيات: 6-7؛ 170-171)، ومُراعيًا المعنى الأصلي للجَذْر «ك ف ر» (سَتَر): «الذين كَفَروا، أي ستروا ما بَدا لهم في مُشاهدتهم من [أسرار] الوصلة». وفَسَّر بعد ذلك: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ * خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰٓ أَبْصَٰرِهِمْ غِشَٰوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [البقرة: 6-7] بأن اللّه خَتَم على قلوبهم فلم يَسَعْها غيره، وعلى سَمْعِهم فلا يَسْمَعُون سِوى كلامه على أَلْسِنة العالَم فيشهدونه في العالَم مُتكلِّمًا بلغاتهم، وعلى أبصارهم غِشاوة من سناه فلا يُبصرون سواه(48).

والكافر، من حيث الاشتقاق اللُّغوي هو أيضًا «الزّارع». من هُنا جاءَ هذا التفسير الذي يُتمّم التفسير [72] السابق: «الكافرون هم الساترون مقامهم مثل المَلامِيّة، والكُفّار الزّارعون لأنهم يسترون البذر في الأرض»(49).

---

(47) **كتاب التَّجلِّيات الإلٰهية**، تحقيق عثمان يحيى، **مجلة المشرق**، 1967، ص372، التَّجلِّي رقم 83. وعلاقة هذا التَّجلِّي - وكذلك التَّجلِّي 5 (الوارد في الكتاب نفسه، 1966، ص 683) - بالمَلامِيّة، كما سنُبيِّنُ في الفصل الرابع من كتابنا، ليس بأمر زائد.

* ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ * خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰٓ أَبْصَٰرِهِمْ غِشَٰوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [البقرة: 6-7]، ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُوا۟ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ * وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ كَمَثَلِ ٱلَّذِى يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَآءً وَنِدَآءً صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: 170-171]. [المترجم].

(48) **الفُتُوحات**، م1، ص115 (لا 215 كما ورد)؛ وعثمان يحيى، السِّفْر 2، ص208-209.

(49) **الفُتُوحات**، م2، ص136؛ وعثمان يحيى، السِّفْر 13، ص245-246. وانظر كذلك (م2، ص591-592) الباب 275 الذي سوف نُبَيّن لاحقًا سبب مُطابقته سورة «الكافرون» إذ يُشَبَّهُ المَلامِيّة بالحروف المُقدّسة الخمسة التي لا يرتبط بها الألف عند كِتابتها. [«فإذا رآهم الناس في العُموم لم يعرفوهم لأنه ليس على حرفهم أمر ظاهر يتميز به عن العامة، وإذا رآهم الناس في الخُصُوص كالفقهاء وأصحاب علم الكلام وحكماء الإسلام قالوا بتكفيرهم، وإذا رآهم الحُكماء الذين لم يتقيّدوا بالشرائع المُنزَّلة =

إن هذا التحوُّل المُدهش -الكُفريّ، عندَ خُصُوم ابن عربي- الذي به يُصبح الكافر وَليًّا بامتياز، له أساس عَقَديٌّ، يُقدّم الشيخ الأكْبَر له تفسيرًا في مَواضعَ كثيرة. فهو يُذكّر أوّلًا بأن اللّه يصف نفسه في القُرآن وفي الحديث بأوصاف تُنسب إلينا نحن المخلوقات الناقصة: فهو «يتكَبَّر»، و«يَنْسى»، و«يَمْكُر»، و«يُضِل». إن هذا يُثبِتُ إثباتًا جيّدًا أن الأوصاف التي تبدو سلبية يُمكن أن يكون لها أيضًا معنى إيجابي، ومن ثَمَّ ليس هُناك ما يُثير الحَيْرة في أن يُخفي اللّه «أولياءه في صِفة أعدائه». ومن هذا المعنى الإيجابي يُستمَد كل اسم وكل شيء، رفيعًا كان أو وَضيعًا، حقيقتَه ومُسَوِّغَ وجودِه، إذ ليس هُناك ظلّ بِلا نور: لا شيءَ موجود دون مُستند إلٰهي[50]. والحال أن «أهل الأُنْس والجمال والرحمة إذا نظروا في القُرآن وفي الأشياء كلها لم تقع عينهم إلا على حُسْن وجمال»[51]، لأن أعينهم لا تقع إلا على هذا المُستند الإلٰهي. وإذا قرؤوا القُرآن لم يقع لهم من صُوَر المَمْقُوتين الذين لحقهم الغضب الإلٰهي إلا ما تتضمّنه من معارف الحسن فيأخذون من كل صِفة ما يليق بهم في طريقهم فيصرفون ذلك إليهم بالوجه الأحسن. إنهم إذن مَغمورون بالفرح، وإن العذاب لهم عُذُوبة. إنهم لا يعقلون لأن العقل في الاصطلاحِ قيد تحرّروا منه[52].

= مثل الفلاسفة قالوا إن هؤلاء أهل هوس قد فسدت خزانة خيالهم وضعفت عقولهم، فلا يعرفهم سواهم». المترجم].

(50) بشأن معرفة المنزل الذي يجمع بين أولياء اللّه وأعدائه انظر **الفُتُوحات**، م3، ص475-483. [في معرفة منزل يجمع بين الأولياء والأعداء من الحَضْرة الحكمية ومُقارعة عالم الغيب بعضهم مع بعض وهذا المنزل يتضمّن ألف مقام مُحَمَّدي. المترجم]؛ انظر كذلك، هنا، الملحوظة الأخيرة من الباب الخامس (في معرفة أسرار البَسْملة والفاتحة. [المترجم]). وبشأن المُستند الإلٰهي انظر على سبيل المثال **الفُتُوحات**، م3، ص94، 528؛ م4، ص174؛ وكتاب **التراجم**، ص4: «فالعالم كله رفيع بِلا اتّضاع، وذلك أن كل حقيقة في العالم مربوطة بحقيقة إلٰهية هي حافظته». وإن ابن الجوزي في آخر فصل من الباب العاشر من كتابه **تلبيس إبليس**، وجّه نقدًا إلى التفسير الصوفي، وعاب على الجُنَيْد (في تفسيره للآية 85 من سورة البقرة) ما عابه الخُصوم اللّاحقون على ابن عربي: يعني تفسيره بمُفردات المدح عبارات قُرآنية تعبّر عن الذمّ.

(51) **الفُتُوحات**، م2، ص136، وعثمان يحيى، السِّفْر 13، ص246.

(52) بشأن العقل انظر **الفُتُوحات**، م3، ص198. [فمن فسّر القلب بالعقل فلا معرفة له =

لقد مَيَّز ابن عربي، في إجابته عن سؤال التِّرْمِذي 154 مُتمّمًا تعدادَهُ لطبقات الأولياء الواردة في بداية الباب 73 من **الفُتُوحات**، مُختلف الأصناف التي يُشير اسمها الظاهر إلى أعداء اللّه. فمنهم «الحاسدون» وهم الذين يحْسدون الأخلاق الإلٰهية ويكدّون في التخلُّق بها*. ومنهم «الساحرون»** الذين أخذوا عن اللّه علم الحروف [73] المُتضمَّن في البَسْملة التي تنزل من العبد مَنزلة «كُنْ» عند اللّه[53]. ومنهم «الظالمون» الذين قال الله تعالى عنهم،

= بالحقائق، فإن العقل تقييد من العِقال، فإن أراد بالعقل الذي هو التقييد ما نُريده نحن أي ما هو مُقيّد بالتقليب فلا يبْرح يتقلّب فهو صحيح». المترجم]؛ **فُصُوص الحِكَم**، ج1، ص122.

* يقول ابن عربي: «فمنهم الحاسدون. قال عليه السلام: «لا حَسَد إلا في اثنين: رجل آتاه اللّه علمًا فهو يبثه في الناس، ورجل آتاه اللّه مالًا فهو يُنفقه في سبيل البِرّ» فقام أهل النُّفوس الأبيّة التي تأبى الرذائل وتحب الفضائل وجماع الخير فقالوا: لا ينبغي الحسد إلا في معالي الأمور، وأعلى الأمور ما تعرف إلا بأربابها ورب الأرباب وذو الصفات العُلى والأسماء الحسنى هو اللّه فيقال نتشبَّه به في التخلُّق بأسمائه ففعلوا... فلولا الحسد ما تعمّل القوم في تحصيل هذا المقام». [المترجم].

** يقول عنهم ابن عربي: «السِّحر بالإطلاق صِفة مذمومة وحظ الأولياء منها ما أطلعهم اللّه عليه من علم الحروف وهو علم الأولياء فيتعلّمون ما أوْدع اللّه في الحروف والأسماء من الخَواص العجيبة التي تنْفعل عنها الأشياء لهم في عالم الحقيقة والخيال، فهو وإن كان مذمومًا بالإطلاق فهو محمود بالتقييد، وهو من باب الكرامات وخرق العوائد، ولكن لا يُسَمَّون سَحَرة مع أنهم يُشاهد منهم خرق العوائد فَسُمي ذلك في حقهم كرامة وهو عين السّحر عند العلماء». [المترجم].

(53) **الفُتُوحات**، م2، ص135؛ وعثمان يحيى، السِّفْر 13، ص243-245. ويُبيِّن ابن عربي أن بَسْملة الفاتحة وحدها بخلاف سائر بَسْملات السُّوَر الأُخرى يُمكنها أن تُؤدي هذا الدور، أي هي التي تنْفعل عنها كل الكائنات على الإطلاق، بخلاف السُّوَر الأُخرى التي هي لأمور خاصة، وقدَّم مثالًا بارزًا لذلك هو مثال الوَلِيّة الصّالحة بإشبيلية فاطمة بنت ابن المُثَنَّى (انظر الرقم 54 من كتاب **رُوح القُدْس في مُحاسبة النفس**، و**الفُتُوحات**، م2، ص347) التي يظهر لها من خَرْق العوائد بفاتحة الكتاب كل شيء، وكانت تقول لابن عربي: العجب ممّن يعتاص عليه شيء من المُسلمين وعندَهُ فاتحة الكتاب. وبشأن الصّفة الإيجابية لاسم «الساحرون»، يُذكِّر ابن عربي من جِهة أُخرى بأن سَحَرة فِرْعَون (الفرعون التوراتي) ما زال عنهم هذا الاسم في القُرآن مع كونهم آمنوا برب موسى وهارون، وهذا لن يكون معقولًا لو أن هذا الاسم ليس له إلا معنًى مجازيٌّ.

في الآية 32 من سورة فاطر، ﴿مِنْ عِبَادِنَا﴾ من هو ﴿ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ﴾*، هم الذين اختاروا مُصارعَةَ النفس (l'égo)، ولكي ينتصروا عليها رفضوا إشباع حقوقها المشروعة، وبادروا إلى الكَدِّ والاجتهاد، وألزموا أنفسهم أداءَ أشَقِّ التكاليف.

ومنهم كذلك «الساهُون» ﴿الَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾ [الماعون: 5] وهم الأولياء الذين ينظرون إلى صلاتهم على أنها ليست لهم، وإن كانوا ظاهرًا هم الذين يُؤدّونها، لأن الله هو سَمْعُهم وبَصَرُهم ولسانهُم. والحقيقة أنّه هو [تعالى] الذي يُصلّي بهم**: فأفعالهم لم تَعد تُنسب إليهم. ومنهم «المانعون» الذين «يمنعون الماعون» [إشارة إلى سورة الماعون، الآية: 7]. فالذي يبدو في الظاهر أن هؤلاء فاقدون للصدقة المُلازمة لكل وَلاية، غير أنهم لا يتصرفون هكذا إلّا من أجل صَرْف نظر الناس عن الأسباب إلى مُسبِّب الأسباب، إذ لا مُعين إلّا الله***. ومنهم «الضالُّون»، وهم التائهون الحائرون في جَلال اللّه وعَظمته، كلما أرادوا أن يسكنوا فَتَحَ اللّه لهم من العلم به ما حَيَّرهم. ومنهم «المُضِلُّون» الذين أظهروا لأتباعهم من المُتعلّمين طريق الحَيْرة في اللّه والعَجز عن معرفته. فهم مُضِلُّون لِما نَبَّهُوا الناس على ما يقتضيه جَلال اللّه من الإطلاق وعدم التقييد وقادوهم إلى الحَيْرة الدائمة

* وهي قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُم مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللَّهِ ذَٰلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ﴾ [المترجم].

** يُفَرِّقُ ابن عربي بين صلاة العبد وصلاة اللّه بالعبد. إذ يقول مُفسّرًا الآية المذكورة آنفًا «فهو لم يقل عن الصَّلاة، فإنه ليس بساهٍ عن الصَّلاة، وإنما سهوهم عن إضافة الصَّلاة إليهم، فلهذا اعتبروا قوله: ﴿عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾. والويل الذي لهم إنما هو بالنظر لمن جمع في نظره بين صلاته وصلاة الله به، فإنه الأكمل. فإذا قِسْتَ بين الرَّجُلَيْن في هذين المقامين الكبيرين نقص أحدهما ما كان خيرًا في حق الآخر الجامع لهما فيكون ذلك النقص ويلًا له بالإضافة، حسنات الأبرار سيئات المُقربين، «وجزاءُ سيئةٍ سيئةٌ مثلُها» **الفُتُوحات**، م2، ص136. [المترجم].

للضالِّين. ومنهم «الكاذبون»*، وهم الذين يسندون أعمال البِرّ المأمور بها شرعًا إلى أنفسهم، ويعلمون بأن الأُمور بِيَد اللّه، وأنه هو وحده الفاعل[54]: إنهم يكذبون كي يُوافقوا مألوف عامة المُؤمنين، الذين تقودهم اللّهجة الصادقة إلى الإنكار أو العِصْيان، وكي يحجبوا مِن ثَمَّ مَرتبتهم الروحانية.

كذلك فُسِّرَ اللفظ القُرآني «الفُجّار» بالرجوع إلى المعنى الأول للجَذْر «ف ج ر»، كما هو وارد في الآية: ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ ٱللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا﴾ [الإنسان: 6]. فالتفجير هو الفعل الذي يُؤدي إلى تسييل ماء عينٍ ما. والفُجّار الحقيقيون عند ابن عربي هم الذين يُفَجِّرون عُيُون المعارف التي حظَرها اللّه على عُموم الناس، بسبب استعداداتهم الفطْرية. لأنه إن كانت هذه العُيُون [74] تجري بِحُرِّية، فإنها ستجرّ وراءها كل شيء بتأثير نظر فاسد، ويُؤدي ذلك إلى اعتناق الإباحيّة والقول بالحُلُول وغير ذلك ممّا يُشقيهم. وبعكس ذلك «الفُجّار» فإنّهم قد بلغوا المعنى الحقيقي لهذه المعارف «ففجَّروا هذه العُيُون لأنفسها، وشربوا من مائها فزادوا هُدى ومعرفةً وبيانًا».

ولا سِلْسلة من المُفارقات العَرَضية هنا، بل ثَمَّةَ تشغيل للمبدإ الهيرمينوطيقي العام المُعَبّر عنه بقوة في بِداية المقطع الآتي، إذ يقول ابن عربي: «واعمل بحسبها (أي بحسب طائفة الفُجّار) بأخذ كل صفة مذمومة بالإطلاق فتقيِّدها فتكون محمودة». ثم شَرَعَ من فوره بتبيان الصّفة المَذمومة بمِثال شديدٍ وهو الشِّرْك، يقول: «وأعظم صفة في الذَّمّ هو الشِّرْك». والحال أنّ من بين الأولياء من هم «مُشركون» (associateurs)**. قال الله تعالى: ﴿إنّ

* الكاذبون: «هم الذين يقولون صلَّينا وسَمِعْنا وأَطَعنا، وقيل لهم: «قولوا سَمِعنا وأَطَعنا» وغير ذلك ممّا يدّعونه من أعمال البِرّ المأمور بها شرعًا وهم يعلمون أن الأُمور بِيَد اللّه، وأنه لولا ما أجرى اللّه العمل على أيديهم ما ظهر، ولولا أن اللّه قال لهذا العمل «كُنْ في هذا المحل» ما كان، ومع ذلك يُضيفونه إلى أنفسهم. فهم كاذبون من هذا الوجه، وهكذا يسري في سائر الأعمال» نفسه، ص137 [المترجم].

(54) **الفُتُوحات**، م2، ص138؛ عثمان يحيى، السِّفْر 13، ص261.

** تَرْجم المُؤلف اسم المُشْرِك بالفرنسية بِلفْظين هما «associateur و polythéiste»، =

ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ﴾ [النساء: 48، 115]. فخطرُ الشّرك يكمن إذن في أن الله لا يغفره دونَ سائر الذّنوب والخَطايا. لكن اللّه قال أيضًا: ﴿قُلِ ٱدْعُواْ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُواْ ٱلرَّحْمَٰنَ أَيًّا مَّا تَدْعُواْ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [الإسراء: 110]. إن الأولياء «المُشركين» هم إذن الذين على سُنّة اللّه نفسه يُشركون مع اللّه كل الأسماء التي سمّى بها نفسه، لأنها أسماء تشترك في الدلالة على الذات، على اللّه، وإن تميَّزت بأعيانها بما تدلُّ عليه من رحمة ومغفرة وانتقام وحياة، إلخ. وإن فعلتَ ذلك فإنك: «أنت هو المُشْرِك على الحقيقة»* لأنه حتى يكون هُناك شِرْك صادق يتعيّن أن يكون مَنْ نُشرِك بهم مُشتركين في كل شيء، مُتحدين في عين واحدة. والحال أن المُشرك بمعناهُ العادي (ploythéiste) هو الذي يَنْسِب ما يُشْرك به إلى ذوات مُتميزة فيما بينها. فهو إذن ليس بمُشْرِك حقًا، لأن شِرْكه دَعْوى كاذبة ولهذا سيُعاقَب**.

وقد أوردنا الأمثلة التي ذكرناها هُنا لكونها [75] تُبرز بكيفية دالّة جدًّا نمطًا غيرَ مُعتاد للتفسير لا تستنفِدُ فيه دلالة الألفاظ والآيات التي تُحيل عليها، إذ يحتاج الأمر إلى الكثير من أجل ذلك. إن القُرآن عند ابن عربي كَنْز لا ينتهي فيضُه، و«الإشارات» إلى الأسرار الإلٰهية التي يُمكن أن يُدركها الذي يُنصِت إليها في حالة الأُمِّيّة الصافية، لا تُحصى. وإن بعض هذه الإشارات قابلٌ للتبليغ أو النقل، بدرجة ما، ومنها ما يجب تبليغُه لأنه يفتح للكائنات التي

= وذلك ليفَرِّقَ بين الشرك بمعناهُ العادي الدال على تعدّد الآلهة (polythéiste) والشرك بمعْناه الخاص اللغوي بعيدًا عن أي حمولةٍ عقديّةٍ، أي الشّرك بمعنى الضم والجمع (associateur). [المترجم].

* ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱفْتَرَىٰٓ إِثْمًا عَظِيمًا﴾ [النساء: 48]، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا﴾ [النساء: 116]. [المترجم].

** يُفَرِّقُ ابن عربي بين الشِّرْك على الحقيقة والشِّرْك الذي هو دَعْوى كاذبة، فالأول سعيد، لأنه أشرك الاسم الرحمان بالاسم اللّه وبالأسماء كلها في الدلالة على الذات الواحدة، وهو الذي أثبت الشِّرْك بدَعْوى صادقة، ويغفر اللّه له بصدقه. أما الثاني فهو الذي يقول بآلهة مُستقلّين. وهذا يكون شقيًّا. [المترجم].

تملك المُؤهلات الضرورية الطريق إلى فَهْم القُرآن: التفجير، فالفُرْجة التي تفتح المَنفذ لماءِ العيون، تُشكّل، كما رأينا من قبل، جُزءًا من أوصاف الوَلاية. وبعضٌ آخَرُ من هذه الإشارات يتجاوز حدودَ اللُّغة، وعلى كل واحد أن يختبر طعمها بتجربةٍ شخصية لا تتكرّر قطعًا عند الفرد نفسه ولا تكون هي نفسها عند الأفراد المُختلفين. وفي الفصول اللّاحقة نستطيع أن نتنبأ بمدى عَدِّ التعليم الأَكْبَري اكتشافًا مُستمرًّا لدلالات يَعُدُّها ابن عربي دلالات الوحي المُستمرّ. وبوسعنا أن نتنبأ فقط، فعند صاحب **الفُصُوص** كما عند التِّرْمِذي[55] ما يميز الوحي هو مُباشرته: فلا صَدى بإمكانه أن يُسمع الصوت الأصلي لما يقوم بترديده، ولا شَرح مهما كان مُلهَمًا قادرٌ على أن يُمسك في صفائه كلمةً من الكلام الإلٰهي الذي يُفَسِّرُهُ.

لكن ينبغي لنا كذلك أن نُشير إلى مظهر من مظاهر الهيرمينوطيقا الأَكْبَرية التي تُمثّل أهمّيّة خاصة بسبب نتائجها العملية: فنحن نريد أن نتحدّث عن المبادئ التي تُحدِّد، عند ابن عربي، تفسيرَ القُرآن بوصْفه المُؤسس للقواعد الشَّرعية التي يخضع لها سلوك المُؤمن. إن هذه المشكلة، التي نظن أنّها غريبةٌ عن مُؤلِّف يُصَنَّف في الغالب على نحوِ حَصْري ضمن أهل الباطن، مشكلةٌ شَغل بالفعل موقعًا كبيرًا في عمله: فالترجمة الكاملة، بِلا ملحوظاتٍ ولا تعليقاتٍ، للنُّصُوص المُرتبطة بالموضوعات التي تُعَدُّ موضوعات الفقه تشغَلُ دون شكّ مُجلَّدين ضخمين [من **الفُتُوحات**]. صحيح أن أغلب هذه النُّصُوص تتعلَّق بالعبادات [76]، أي الفرائض تِجاه الحق[56]، أي بالشعائر المفروضة التي سنرى في نِهاية هذا الكتاب وظيفتها الرئيسة في الطريق المُوصِل إلى الوَلاية. وسنلحظ بِلا شكٍّ بهذه المُناسبة

(55) الوحي هو السرعة، **الفُتُوحات**، م2، ص78؛ وعثمان يحيى، السِّفْر 12، ص330. وبشأن معنى لفظة وحي انظر **لسان العرب**، بيروت، (د.ت.)، 15، ص382. وانظر تحليل بولس نويا، مرجع مذكور، ص154-156 لنصّ غير منشور للتِّرْمِذي في هذا الموضوع.

(56) هذا هو بالخُصُوص حالة الأبواب المُمتدة من الباب 68 إلى الباب 72 من **الفُتُوحات** التي تُعالج بالتتابع وبكيفية مُفصلة جدًّا الوضوء والصَّلاة والزكاة والصَّوم والحجّ.

أن مفهوم العبادات، عند ابن عربي، يشمل في النهاية جميع مظاهر الشَّرع. لكنْ هُناك عدد كبير من المقاطع التي عُرِّجَ فيها على القواعد القابلة لأن تُطبّق على علاقة الناس فيما بينهم (أي على ما تقوم المُعالجات الفِقهيّة بتصنيفه ضمن المُعاملات) أو على شُروط شرعية السّلطة السياسية[57]. وقد ظهرت مُؤخرًا أعمالٌ[58] سجّلت فائدة هذا الاتّجاه الذي قلّما بُحِث فيه في كِتابات الشيخ الأكْبَر، والذي أثار مع ذلك انتباه غولدزيهر[59] Goldziher في الماضي. وسوف نتحدّث في ما يلي من هذا الكتاب عن الموقع الذي تَشغله العِبادات في مذهب ابن عربي وسنكْتفي هُنا بتسجيل السّمات المُميزة لآرائه الفِقهيّة[60].

إن البديهي الواضح هو رفض ما يُسمّى «إغلاق باب الاجتهاد»، أي رفض عَدّ نهاية القرن الثالث الهجري -بحسب العادة الجارية- نقطةَ وقوفٍ، لحظة رُسِمَ فيها إطار التفكير الشَّرعي رسمًا نهائيًا تمامًا[61]. أمّا يتبع ذلك من إدانةِ تعلُّق الفقهاء الحَرْفي بتفسيرات مُؤسِّسي مذاهبهم الفِقهيّة، فقد يُفضلون آراء

---

(57) لقد عَرَّجْنا باختصار على هذا الموضوع الأخير، الذي نقترح العودة إليه لاحقًا، في رسالة في «أُسس الشّرعية السياسية عند ابن عربي» في الحلقة النِّقاشيّة الخاصة بـ «الكفاح ضد السلطان الجائر في الإسلام» المُنعقدة في la Maison des sciences de l'homme، في مايو/أيار من عام 1986.

(58) انظر في *Les Illuminations de La Mecque*، الجُزء الرابع، مرجع مذكور، (الشريعة والطريقة) النُّصُوص التي تَرجَمَتها وعرضتها سيريل شودكيفيتش Cyrille Chodkiewicz.

(59) I. Goldziher, *Die Zâhiriten*, Leipzig, 1884; trad anglaise *The Zâhiris*, Leyde, 1967, rééd. 1971, p.161 s., 169 s., 174.

(60) أعلن ابن عربي (في **الفُتُوحات**، م1، ص334؛ وعثمان يحيى، السِّفْر 5، ص159) قوله: «وكان في نفسي إن أَخَّرَ اللّه في عمري أن أضع كتابًا كبيرًا أُقرر فيه مسائل الشَّرع كلها كما وَرَدَت في أماكنها الظاهرة وأُقرِّرها». ولقد نشَرَ الشيخ محمود الغُراب نُصُوص ابن عربي المُتعلّقة بالفقه في كتاب له (**الفقه عند الشيخ الأكْبَر** دمشق، 1981) غير أن هذا المُصنف الخالي من كل إحالة، والمُختصر جدًّا في ملحوظاته، قليلًا ما يُستخدم من يرجعُ إليه الباحثون للأسف.

(61) **الفُتُوحات**، م3، ص336.

[يتعلّق الأمر هنا بأصحاب أهل الرُّسوم وبحالة فُقهاء الزمان الراغبين في المناصب الذين يعتقدون «أن زمان أهل الاجتهاد قد انقطع وما بقي مُجتهد في العالم» المترجم].

أئمَّتِهم على القُرآن نفسه، وإن «أول من يتبرأ منهم يوم القيامة إمامهم»[62].

وينبغي لنا هُنا أن نفتح قَوسين لنتكلّم باختصار على عَلاقة ابن عربي بالمذهب الظاهري، وهو مذهبٌ أَسَّسَهُ داود بن خَلَف (توفي سنة 270/ 884)، وهو مذهب يُعدّ اليوم مُندثرًا. وقد كان الكُتّاب العرب وبعدهم غولدزيهر يربطون صاحب **الفُتُوحات** به. فتأثير الظاهرية في الفكر الفِقْهي لابن عربي غير قابل للإنكار بِلا شكٌ. وليس من باب المُصادفة أن يكون صاحب **الفُصُوص والفُتُوحات** هو كذلك صاحب مُختصر غير كامل لكتاب **المُحلّى** للظاهري الكبير ابن حزم[63]. وإنه لَذو مَغزًى أن تكون طبعة بيروت، من سنوات قليلة، لرسالة ابن حزم وعُنوانها [77] **إبطال القِياس**، مُستندة إلى مخطوط نَسَخَهُ الذهبي من نُسخةٍ كَتَبَها ابن عربي بيده[64]. لكن ابن عربي في نظرنا وفي نظر كل قارئ فَطِنٍ ليس بظاهريّ ولا مالكيّ ولا حَنْبَليّ: إنه مُجتهد مُستقل تمامًا، أو إن شئنا قلنا: إنه مُؤسس مذهب أَكْبَري، مُؤسس «مذهبٍ فقهيٍّ أَكْبَرِيٍّ» هو كما سَنَرى الأكثر سِلْمية، والأكثر تصالحًا من بين جميع المَذاهب التي عَرفها الإسلام. ولم يكن

---

(62) **الفُتُوحات**، م1، ص494؛ وعثمان يحيى، السِّفْر 7، ص289-290. [يتعلّق الأمر هنا بوصْل في فصل الاضطجاع بعد ركعتَي الفجر. ولا يتحدّث ابن عربي هنا عن المُحدثين وإنما يتحدّث عن الفُقهاء المُقلدين الذين لا عِلم لهم بالقُرآن والسُّنّة وإن حفظوهما، وهم الذين لا يلتفتون إلى القُرآن إذا رأوا فيه ما يخالف مذهب شيخهم. فإن الذي يستحق أن يقول قَلِّدوني واتبعوني هو مُحَمَّد رسول الله ﷺ وحده، وليس لأحد أن يقول للناس قلّدوني واتبعوني في الأُمور الشَّرعية، في العبادات والمعاملات، إلخ. المترجم].

(63) بشأن هذا المُختصر، انظر عثمان يحيى، **مُؤلفات ابن عربي، تاريخها وتصنيفها**، 275. وتُوجد نُسخة له بتونس عند مُحَمَّد سعيد الأفغاني (انظر ص17 من تقديمه للكتاب المشار إليه في الهامش الآتي). هذا المخطوط الذي لم يُقدم عنه الأفغاني أية إحالات غير وارد في لائحة مخطوطات R. Deladrière لابن عربي المُحْتَفظ بها في جامعة الزيتونة (*Arabica*, t.13, 1966, p.168-172). وعن التبجيل والاحترام الذي يُكِنّه ابن عربي لابن حزم انظر الرُّؤيا الواردة في **كتابه المُبَشِّرات**، مخطوط فاتح، 5322، ف. 90 ب..

(64) ابن حزم، **إبطال القِياس**، بيروت، 1969.

الحل الظاهريّ هو الحلّ الذي له أفضلية عند ابن عربي في كثيرٍ من المسائل فقط[65]، ولاسيّما المسألة الكبيرة مسألة القِياس أو القِياس التمثيلي. لكن فضلًا عن ذلك، رأينا له إثباتات لا لُبس فيها بشأن استقلاله عن المذهب الظاهري. فَفِي إحدى قصائده[66] يُصرّح ناظمًا:

لستُ مِمَّن يقول: قال ابن حزمٍ   لا ولا أحمدُ ولا النعمانُ

وفي قصيدة أُخرى كان أَدَقّ في تصريحه حيث يقول:

نَسَبُوني إلى ابن حزم وإني   لست ممّن يقول قال ابنُ حزمِ

لا ولا غيرُه فإن مقالي   قال نصُّ الكتابِ ذلك علمي[67]

---

(65) لِنُشِر على سبيل المِثال، في مُستوى الفُرُوع (وسَنَرى فيما بعد مثالًا نمُوذجيًّا في ميدان الأُصول)، إلى أن ابن عربي يَفْترق عن الظاهريين فيما يتعلّق بالوضوء الذي لا يَعُدُّهُ شرطًا لِصحّةِ الصَّلاة فَحَسْب، وإنما يعُدُّه عِبادة مُستقلة. وكذلك يحكم بالذم فقط على الأشياء (ارتداء الملابس المحظورة مثلًا) التي تُبطل الصّلاة عند الظاهريين. ولنُشِرْ إشارةً عابرةً إلى أن مفهوم التّسمية التي أثرناها في بِداية الفصل الأول قريبٌ جدًا ممّا هو عليه عند ابن حزم. وفي مُقابلة ذلك، فإن التفريق الأساسي عند ابن عربي بين الأمر والإرادة والمشيئة (وهو تفريقٌ مُماثل للتفريق الذي يُقيمه الماتريديُون) يَفْصلُه بوضوح عن ابن حزم الذي يَعُدُّ الإرادة والمشيئة مُترادفتين.

(66) ذكره ابن العماد في **شذرات الذهب**، بيروت، s.d.، المجلد الخامس، ص200. [المقصود هنا أحمد بن حنبل، وأبو حنيفة النعمان. وقال عنه ابن العماد: «وكان مُجتهدًا مُطلقًا بِلا ريب. قال في رائيته:

لقد حَرَّم الرحمان تقليد مالك   وأحمدَ والنعمانَ والكلَّ فاحذروا

وقال في نونيته:

لستُ مِمَّن يقول: قال ابن حزمٍ   لا ولا أحمدُ ولا النعمانُ

وهذا صريح بالاجتهاد المُطلق. كيف لا وقد قال: عرضت أحاديثه ﷺ جميعها عليه فكان يقول في أحاديث: صَحَّت من جهة الصناعة ما قلتها، وعن أحاديث ضعفت من جِهتها قلتها، وإذا لم يكن مُجتهدًا، فليس لله مُجتهد» المترجم].

(67) ابن عربي، **الديوان**، ص47. [يقول ابن عربي متمّمًا وناظمًا

أو يقولُ الرسولُ لو أجمع الخَلْـ   ـقُ على ما أقولُ ذلك حكمي

المترجم]

وهُناك قاعدتان تحكمان تفكير ابن عربي في مُشكلات الفِقْه. وقد صاغ القاعدة الأُولى على النحو الآتي[68]:

«كلُّ مَسْكُوت عنه فلا حُكمَ فيه إلا الإباحة الأصلية».

وهو ما يُوافِقُ الحُكم الوارد في الآية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَسْـَٔلُواْ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِن تَسْـَٔلُواْ عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ ٱلْقُرْءَانُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا ٱللَّهُ عَنْهَا وَٱللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾ [المائدة: 101]، والحديث الذي يقول فيه النَّبي ﷺ: «اتركوني ما تركتكم»[69].

وهذا يعني، بعبارة أُخرى، أنّ ما سَكت عنه الشَّرع ليس أكثر مُصادفة [78] ممّا صَرَّح به. فإن كان لكل كلمة في الشَّريعة معنى، فإن السكوت عن كلمة في الشَّريعة له أيضًا معنى، وإن وَجَبَ على الإنسان ألّا يعتدي على كلام اللّه، فإن عليه ألّا يعتدي على سكوته. فـ «ما سكتت» عنه الشَّريعة يُشكّل جُزءًا من كمالها. وإن «الإباحة الأصلية للأشياء» ليست أقل تعبيرًا عن الإرادة الإلٰهية من خاصّيتها التي من المُحتمل أن تكون مُحَرَّمة ضمن بعض الشُّروط المحدّدة.

(68) **الفُتُوحات**، م2، ص165؛ وعثمان يحيى، السِّفْر 13، ص466.

[يتعلّق الأمر هنا بالباب 88 في معرفة أسرار أُصول أحكام الشّرع، مثل الكتاب، والسُّنّة المُتواترة، والإجماع، واختلاف العُلماء في القِياس، فالقِياس يُؤخَذُ به في موضع ويُترَك في موضع، ولكن دليله ليس بمقطوع به فهو شبيه بخبر الآحاد، لا يُفيد العلم، والقِياس الجَلِيُّ أقوى في الدلالة من خبر الآحاد، ولذلك هو أصل من أُصول إثبات الأحكام، ولكن ابن عربي لا يأخذ به، وإن كان يُجيز الحُكم به عند غيره، لأن الشّرع يُثبت حكم المُجتهدين وإن أخطؤوا. لذلك فإن ابن عربي ليس من مُبطلي القِياس، مثل الظاهرية، ولكنه لا يستعمله. يقول: «لا نقول بالقِياس بالنظر إلينا ونقول به بالنّظر إلى من أدّاه إليه اجتهادُه»، ويترتّب على ذلك قاعدة أن المَسْكُوت عنه يندرج ضمن الإباحة. المترجم].

(69) **صحيح البخاري**، الاعتصام، 2؛ و**صحيح مُسلم**، حَجّ، 411، إلخ. وقد بيَّن ابن عربي معنى هذا الحديث في **الفُتُوحات**، م2، ص562.

والقاعدة الثانية التي تزيد القاعدة الأُولى وضوحًا، والتي لا يغيب عنها أيضًا ما يُؤيِّدها من الكتاب والسُّنّة هي الآتية[70]؛ إذ يقول:

«ولكن اللّه جعل هذا الخلاف رَحمة لعباده واتِّساعًا فيما كلَّفهم به من عِبادته. لكن فُقَهاء زماننا حَجَروا وضَيَّقوا على الناس المُقلِّدين للعلماء ما وَسَّع الشَّرع عليهم، فقالوا للمُقلِّد إذا كان حَنَفيَّ المذهب لا تطلب رُخْصة الشافعي فيما نزل بك، وكذلك لكل واحد منهم. وهذا من أعظم الرزايا في الدِّين، واللّه يقول: ﴿ما جعل عليكم في الدين من حَرَج﴾*، والشَّرع قد قرَّر حُكم المُجتهد له في نفسه ولمن قلَّده، فأبى فُقَهاء زماننا ذلك وزعموا أن ذلك يُؤدِّي إلى التلاعب بالدِّين، وهذا غاية الجهل منهم».

إن هاجسَ الوَرَع والنظامَ الروحيَّ المُتطلّبَ قد يقودانِ السالكَ، في الغالب، إلى أن يختار لنفسه الحلول التي هي أكثر صرامة (العزائم). لكن لا ينبغي له أن يمنع الآخَرينَ من الأخذ بالحُلول التي هي أكثر مُرونةً حين يستطيع مجتهدٌ مُؤَهَّلٌ ومُؤمِنٌ

---

(70) **الفُتُوحات**، م1، ص392؛ وعثمان يحيى، السِّفْر 6، ص79. [يتعلق الأمر هنا بـ (فَصْل بل وَصْل في وقت صلاة الظهر) إذ يُبين الشيخ الأكْبَر اختلاف الفُقهاء في أول وقت صلاة الظهر وآخره، ويُقدم أدلّة المُختلفين في هذا الموضوع، فمنهم من قال مثلًا: إن آخر وقت صلاة الظهر هو أول وقت صلاة العصر، إذ الزمان لا ينقسم، مُستَنِدين في ذلك إلى الحديث، ومنهم من يقول مُستَنِدًا إلى الحديث أيضًا: إنّ آخر وقت صلاة الظهر مُمتدٌّ ما لم يدخل وقت صلاة العصر، وثَمَّةَ حديث آخر يقول: «لا يخرج وقت صلاة حتى يدخل وقت صلاة أُخرى»، والمسألة هنا تتعلّق بالاختلاف في تصوُّر الزمان ومدى اشتراكه أو عدم انقسامه. فإذا انقسم الزمان رُفِع الاشتراك. والمُهم هنا عند ابن عربي هو أولويّة القول على الفعل، لأن الفعل قد يُعطيه قول صاحبه، والحال أن قول النَّبي في المسألة أقوى، إذ هو المُفسّر للأفعال الأُخرى. وهذا الخلاف جعله اللّه رحمة. المترجم].

* ﴿وَجَٰهِدُواْ فِي ٱللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِۦۚ هُوَ ٱجۡتَبَىٰكُمۡ وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖۚ مِّلَّةَ أَبِيكُمۡ إِبۡرَٰهِيمَۚ هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلۡمُسۡلِمِينَ مِن قَبۡلُ وَفِي هَٰذَا لِيَكُونَ ٱلرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيۡكُمۡ وَتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِۚ فَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱعۡتَصِمُواْ بِٱللَّهِ هُوَ مَوۡلَىٰكُمۡۖ فَنِعۡمَ ٱلۡمَوۡلَىٰ وَنِعۡمَ ٱلنَّصِيرُ﴾ [الحج: 78] [المترجم].

إيجاد سندٍ لها من السُّنّة النبوية وإجماع الصّحابة. ومُحَصِّلة هذا الموقف هي أن ابن عربي حين ينظر في مسألة شرعيَّةٍ يذكر جميع الأقوال التي تُقدّمها مُختلف المذاهب الفِقهية فيها؛ وإذا فَضَّل أحدَها، فإنه يقول **بِصحّتها كلّها بِلا استثناء**. [79]

ولن نُشير هُنا إلّا إلى مِثال واحد، ولكنه يتعلَّق بمُشكلة أساسية في حقل أُصول الفقه. يتعلّق الأمر بمُشكلة القِياس، «قِياس التمثيل». فهل نحن مأمورونَ باللُّجوء إليه؟ هُناك كثرة وافرةٌ من المُجادلات بشأن هذا الموضوع، وإن الظاهريين، من بين آخرين، يرفضون استعمال القِياس. والحال أن ابن عربي يُفضل عدم استعماله، ويرفض حَظْرَهُ على مُستعمليه. وبالمنطق نفسه يرى أنه لا ينبغي لـ «صاحب القِياس أن يَردّ على حكم الظاهري في استمساكه بالظاهر»[71].

ها نحن أولاء إذن، في الخُلاصة، أمام مبدإٍ أساسي هو أن الشّريعة ليست رداءً للحقيقة أو رمزًا لها، لحقيقةٍ مُختبئة لا يُمكن الوصول إليها إلا بِخَرْق الشَّريعة ومُخالفتها. بل الشّريعة هي عَيْنُ الحقيقة نفسها[72]: إنها تَفرض نفسها مُطلقًا بل حتى آخر ذَرّة على العارف باللّه -بالمعنى الاشتقاقي للكلمة-، كما تفرض نفسها على عامة المُؤمنين. ولدينا من جِهة أُخرى قاعدتان تطبيقيَّتانِ، تتعلَّق إحداهما بـ «سكوت» الشَّرع، والأُخرى تتعلَّق بمُتشابهاته. وليست هاتان القاعدتان مفروضتين بسبب اعتبارات المنفعة الاجتماعية أو المُلابسات التاريخية.

---

(71) **الفُتُوحات**، م1، ص472؛ وعثمان يحيى، السِّفْر 7، ص137-138؛ **والفُتُوحات**، م2، ص162-153، وعثمان يحيى، السِّفْر 13، ص445-450؛ **والفُتُوحات**، م2، ص507، م3، ص335. وفي هذا المقطع الأخير يُوضح ابن عربي أن القِياس لا يُسَوَّغ إلا في موضع يكون فيه النَّبي صلى اللّه عليه وسلم غير موجود، الذي هو حُكمًا المُفَسِّر للشّرع الإلٰهي. والحال أنّ النَّبي، في أصل الكشف، موجود دائمًا ـ ولا شكَّ في أنّ هذا ليس دليلًا عند الظاهري.

(72) **الفُتُوحات**، م2، ص563. [يقول: «إن الحقيقة هي ما هو عليه الوجود بما فيه من الخلاف والتّماثُل والتّقابُل، إن لم تعرف الحقيقة هكذا وإلا فما عرفت، فَعَيْنُ الشّريعة عَيْنُ الحقيقة. . . والحقيقة عَيْنُ الشّريعة، فافهم». المترجم].

وإنما لهما أساسهما في الشّرع نفسه. لأن اللّه الذي قال الشّرع -ويقوله عندما يتكلّم وعندما يسكت- هو الذي قال أيضًا: ﴿وَرَحۡمَتِي وَسِعَتۡ كُلَّ شَيۡءٖۚ﴾ [الأعراف: 156]*. والنتيجة هي أنّ على الفِقْه، الذي هو التدبير الإنساني للشّريعة، أن يَضُمَّ لا أن يُقصي، أن يفتح لا أن يُغلق. وعند العارف باللّه لا يُعارِضُ هذا الفهم، في مُدْرَكه اللَّفظي، المُحافظة الصارمة للشريعة: بل إنه ثمرتها. وكل مُحاولة لإصلاح الأمة إن لم تكن مُستمدّة من هذا المبدإ، وإن لم تكن مُوافِقَةً لهذهِ القواعد، فهي إذن بمنزلةِ عِصْيان وإخفاقٍ في الوقت نفسه [80].

---

* قوله تعالى: ﴿وَٱكۡتُبۡ لَنَا فِي هَٰذِهِ ٱلدُّنۡيَا حَسَنَةٗ وَفِي ٱلۡأٓخِرَةِ إِنَّا هُدۡنَآ إِلَيۡكَۚ قَالَ عَذَابِيٓ أُصِيبُ بِهِۦ مَنۡ أَشَآءُۖ وَرَحۡمَتِي وَسِعَتۡ كُلَّ شَيۡءٖۚ فَسَأَكۡتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤۡتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلَّذِينَ هُم بِـَٔايَٰتِنَا يُؤۡمِنُونَ﴾ [المترجم].

الفصل الثالث

﴿وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾

[يس: 83]*

أَحْصى عثمان يحيى في الفقرة التي خَصّصها **لفُصُوص الحِكَم** في كتابه **مُؤلفات ابن عربي، تاريخها وتصنيفها**، أكثر من مئة شرح لهذا الكتاب[1]، ومع ذلك فهذه اللائحة غير شاملة. وفقرة الشُّروح المُخصّصة **للفُتُوحات المَكِّيَّة** هي

* يقول تعالى: ﴿فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [المترجم].

(1) الفقرة 150، وتوجد لائحة هذه الشُّروح في المُجلد الأول، ص241-255. إن التوضيحات التي نجدها هنا ـ والتي سنُقدمها عند الحاجة ـ للموضوعات المطروقة في هذا الفصل، والفارق كبير، لن تكون في حسابنا فقط. فنحن ندين لميشيل ڤالسان بتوجيهه الأصيل للملحوظات المُتعلّقة بهيكليّة **الفُتُوحات**. ولقد ساعدنا صديقنا العالِم عبد الباقي مِفْتاح على توضيح تفسيراتنا، في عدد من المسائل، ونحن مدينون أخيرًا لبعض الذين ينقلون اليوم الخرقة الأَكْبَرِية، فلولا دعمهم لكانت مَجْهوداتنا بِلا جَدْوى. إن حل واحدة من المُشكلات التي هي قيْد الفحص هنا قد قدمناه من قبل في مُقدمتنا لكتاب *Les Illuminations de La Mecque*، مرجع مذكور، (ص29، والهامش 38، ص493). وتيمات هذا الفصل سبق أن عَرَّجنا عليها أوّل مرّةٍ في الحلقة الدراسية في l'École des hautes études بين سنتي 1985 و1986، وعالجناها في عدد المُداخلات في:

«Ibn Arabî and western scholarship» (Institut néerlandais, février 1990); «Le Coran dans l'œuvre d'Ibn Arabî»; (Congrès international pour le 750e anniversaire de la mort d'Ibn Arabî, Murcie, novembre, 1990); «The Futûhât Makkiyya and their commentators: some unresolved enigmas» (Conférence on the Legacy of Persian Sufism, Londres, SOAS, décembre, 1990).

إن النصّ الوارد في هذا الفصل هو بمنزلة جَمْع جميعة لمُختلف هذه المُداخلات.

بإزاء ذلك مُختصرة جدًّا[2]، وفَحص النُّصوص المُشار إليها هُنا يكشف عن أن انتباه أصحابها مُوَجَّهٌ إلى فُصول أو مقاطع معزولة لا إلى الكتاب كله. إن هذا هو حال عبد الكريم الجِيلي خُصوصًا، إذ إنه في كتابه **شرح مُشكلات الفُتُوحات المَكِّيَّة** لم يهتم في الواقع، بالرَّغْم ممّا يُوحي به عُنوان كتابه هذا، إلا بِبداية الباب 559[3] من **الفُتُوحات**. ثُمَّ إن كتاب **شرح فُتُوحات** بالفارسية، الذي اكتشف وليم تشيتيك مُؤخرًا المجلد الثاني منه في Andra Pradesh Library والذي يُحْتَمَلُ أن يعود إلى محبّ اللّه إلهآبادي (توفي سنة 1058/ 1648)، لم يكن هو أيضًا سِوى شرح جُزئي وغير شاملٍ. وكتاب **مُلخص علوم الفُتُوحات المَكِّيَّة** لحسن بن طعمة البَيْتِماني (توفي سنة 1175/ 1761-1762) الذي أشار إليه المُرادي في **سِلْك الدّرر**، من خلال ما يَشي به عُنوانه، ليس سِوى تنظيم فكري مُلَخَّص قد يكون شبيهًا بكتاب **اليواقيت** للشَّعْراني. ولقد قدّم الأمير عبد القادر الجزائري في كتابه **المواقف** شرحًا دقيقًا وثاقبًا لبعض المقاطع من **الفُتُوحات**، لكن إن كان الاحتمالُ الغالبُ أنه قد شَرَح شفويًّا عددًا آخر منها لأصحابه، فإن كِتاباته لا تحمل أثرًا لهذه الشّروح الشفوية. فبيبليوغرافيتنا تحمل إذن بِلا شكٍّ فجوات كثيرة، ولا شكّ أنّ في داخل العالم العربي [81] كما في خارجه -في تركيا والهند وماليزيا والصين والبَلقان- الكثير من المُؤلفات غير المشكُوك في توافرها، التي ستُوسِّع في المستقبل دائرة هذه الشّروح. وإلى الآن لا شيء يسمح لنا بأن نطمع في أن نحوزَ في يوم ما شرحًا كاملًا **للفُتُوحات**.

وقد كان **فُصُوص الحِكَم**، وهو كتاب صغير نسبيًّا، يجمع في عبارات كثيفة

(2) انظر الرقم 135 من **مُؤلفات ابن عربي، تاريخها وتصنيفها**، وتوجد لائحة الشروح في المجلد 1، ص232-234.

(3) أصدَرَ كتابَ الجيلي، **شرح مُشكلات**... بالقاهرة (1988) الدكتور عاطف جودة نصر اعتمادًا على مخطوط في مجموعة خاصة وعلى مخطوط بدار الكتب. إنّ النصّ المُماثل لمخطوطنا الشخصي لهذا الكتاب يشرح فقرات الباب 559 المطابِقَة للفصول العشرة الأولى من كتاب **الفُتُوحات**.

جدًّا التيمات الكبرى للميتافيزيقا الأكْبَرية، الهدف المُفضل للمُعارضين الذين آخَذوا، من زمن ابن تَيْميَّة إلى يومنا هذا، ابن عربي ومدرسته. ولأسباب مُماثِلة، فإن **فُصُوص الحِكَم** هو الكتاب الذي لقي أكبر عددٍ من شروح التلاميذ المُباشرين وغير المُباشرين للشيخ الأكْبَر. ومن الطبيعي جدًّا أن يكون هذا الكتاب أيضًا هو الأكثر إثارة لانتباه المُتخصّصين الغربيين. غير أن كتاب **الفُتُوحات** هو وحده الذي يُمثّل الحصيلة النّهائية لفكر ابن عربي في مُختلف مَظاهره، وأنّ ما لا يُحصى من الإحالات على هذا المَتن الضّخم التي يُمكن تسجيلها في أدب التَّصوُّف مشاهدةٌ على أنه كتاب يُقرأُ ويُتَأَمَّلُ على الدَّوام: وإن كانت ضخامة هذا العمل لا تُشَجِّع على الشّروع في شَرحه، فإنه في الأقل يُرجَعُ إليه باستمرار- ولاسيّما أن قراءته ضرورية للفهم السليم **لفُصُوص الحِكَم**. وقد أشرنا في مُقدمة كِتابنا هذا إلى بعض الأمثلة التي تبرز تأثير كتاب **الفُتُوحات** والبَصَمات الكثيرة التي خلَّفها المُؤلفون باللُّغة العربية بشأنه. وقد اغترف المُؤلفون الفُرْس، أو أصحاب الثقافة الفارسية، على نحوٍ وفير، هم أيضًا، من هذا المعينِ الثرِّ. فهذا الجَنْدِي وحَيْدَر أَمُولي، من بين آخرين، يذكران **الفُتُوحات** في عِدة مَواضِعَ[4]. وفَعل الجامي الشيء نفسه في كثيرٍ من كِتاباته. ونمتلك شهادة مُثيرة للاهتمام عن العناية المُثابرة للجامي بالتقاط المعاني الدقيقة **للفُتُوحات**. ويحكي مُؤلِّف كتاب **رَشَحات عين الحياة**، وهو مُصنَّف مشهور في ذكر مناقب مشايخ الطريقة النَّقْشَبَندية الأوائل، عن لقاء حدثَ سنة 874هـ/ 1489م بين الجامي وعُبَيْد الله أَحرار شيخ المُؤلِّف. فأعلن الجامي لأحرار أنه يُواجه في بعض مواضع **الفُتُوحات** إشكالات [82] لم يتيسَّر له حلُّها وعَرَضَ عليه إحداها. فأمره أحرار بأن يضع كتاب **الفُتُوحات** جانبًا

---

(4) انظر الجَنْدي (مُؤيد الدين)، **شرح فُصُوص الحِكَم**، مَشهد، 1982؛ وحَيْدَر أَمُولي، **نَصّ النُّصُوص**، تحقيق هنري كوربان وعثمان يحيى، طهران-باريس 1975؛ **وجامع الأسرار** (في كتاب **الفلسفة الشيعية**، هنري كوربان وعثمان يحيى، طهران-باريس، 1969). وانظر، مثلًا، في الصفحة 440 وما بعدها من هذا الكتاب الأخير، ذِكْرًا مطوَّلًا للباب 366 من كتاب **الفُتُوحات**.

ومَهَّد له بمُقدِّمات، ثم قال له: «نرجع الآن إلى الكِتاب». ولمّا أُعيدت قراءة المقطع المُشْكِل، ظهر المقصود للجامي وصار غاية في الوضوح[5].

بعد ذلك بِقرن نجد في كتاب **المكتوبات الرَّبّانية لأحمد السِّرْهِنْدِي، الذي غالبًا ما يُعَدُّ من خُصوم ابن عربي، إحالاتٍ كثيرةً على كتاب الفُتُوحات**[6]. وهذه أيضًا حالة مُعاصرِه المعروف جيدًا المُلّا صَدْرا: فحتى إذا قادَهُ حَذَرُهُ في بعض كِتاباته إلى إخفاء بَصمات **الفُتُوحات** التي يُمكن تعيينها بِلا شكٍّ بسهولة فإن الاستشهادات المُعترف بها من **الفُتُوحات** لا تغيب عنه وهي غالبًا ما تكون طويلة[7]. ومن المُمكن أن نُضيف إلى هذا الانتقاء الاعتباطي جدًّا مثالًا أخيرًا مُعاصرًا هذه المرة، هو آية اللّه الخُميني الذي تشهد كتاباته (في شبابه على وجه الخُصُوص) بأنه كان قارئًا مُثابرًا وثاقبًا لكتابات ابن عربي ولاسيّما كتاب **الفُتُوحات**[8].

ونستطيع بسهولة أن نُطيل هذه القائمة المُجْمَلة -التي ستظلّ بِلا شكٍّ غير

---

(5) **رَشَحات عين الحياة**، م1، ص249-250.

(6) **مكتوبات الإمام الرباني**، لكهنؤ Lucknow، 1889. واهتمام السِّرْهِنْدِي لا يقتصر على التصوُّرات العقديّة المعروضة في كتاب **الفُتُوحات**، بل يتعلّق أيضًا بالحِكايات الواردة فيه، انظر مثلًا المكتوب 58 (فيه ينتقد التناسخ la métempsycose) حيث تَرِد حكاية لابن عربي في **الفُتُوحات** تتعلّق ببعض المُشاهدات في عالم المِثال وتفيد أنه قد ظهر له في أثناء الطّواف بالكعبة رجل ينسب إلى بَشَرٍ قبلنا، كانوا قبل آدم يطوفون بالبيت. انظر (**الفُتُوحات**، م3، ص348 و549). وكذلك ذكر Y. Friedmann في كتابه (**الشيخ أحمد السِّرْهِنْدِي**، مونتريال-لندن، 1971، ص64) أنّه المُجَدِّد الذي يُعيد إتقان دراسة أعمال ابن عربي ويعدُّها أساسية ولا غِنى عنها للتثمين الملائم لبصائره الروحيّة هو نفسه *«recommands the study of Ibn Arabî's works and considers them indispensable to the proper appreciation of his own spiritual insights».*

(7) هذه حالة كتابه **الحِكْمة المُتَعاليّة في الأسفار العقليّة الأربعة**. انظر بشأن هذه المسألة جيمس موريس James. W. Morris في ترجمته **للحِكْمة العَرْشِيّة** (*The Wisdom of the Throne,* Princeton, 1981)، وهو كتاب فيه إشارات واضحة إلى **الفُتُوحات**، ولو أنها نادرة، لكنّها ليست استثنائية: انظر الكتاب نفسه، ص178، 234-235، 239-240، إلخ.

(8) نشير بالخُصُوص إلى كتابات آية اللّه الخُميني الآتية: **شرح دعاء السَّحَر**، بيروت، 1982؛ **ومِصْباح الهِداية**، بيروت، 1983؛ **وتعليقات على شرح فُصُوص الحِكَم**، قُم، 1986.

تامة- بعدد كبيرٍ جدًّا من الحواشي والشّروح والتعليقات التي أنجزَها منذ ما يَقرب من ثمانية قُرون قُرّاء كتاب **الفُتُوحات** الذي بقي حتى هذه اللحظة وربّما سيبقى إلى الأبد مُمتنعًا على الجميع. على أنّ فحص المُؤلَّفات المعروفة عندنا يُظهر أن مُؤلِّفيها يَشتركون في نُقطة لا تزال تُفاجئنا: فلا يبدو أنّ أي مُؤلِّف منهم أوّلَ وهلةٍ ينظر إلى كتاب **الفُتُوحات** نظرةً كلّيّةً. وغالبًا ما نَجد عندهم ملحوظاتٍ ثاقبة تتعلّق بفكرةٍ من أفكار هذا الكتاب المُعَقَّد، بدلالة نُصُوص ذات تأويل خطير. لكن بِنْية هذا الكتاب الرئيس -أعني عدد فُصوله وأبوابه ونظام تتابعها، والعلاقات الدقيقة والصارمة بين أجزائه المُختلفة- لم تُشكِّل قَطُّ موضوعًا لتوضيحات كُنا ننتظرها. إذن، يبدو أنّ كتاب **الفُتُوحات** كان يُعَدُّ «قرن خِصْبٍ» يجد فيه كلُّ واحد، تبعًا لميوله، رموزًا، ومُصطلحاتٍ تقنيةً، وأفكارًا وصيغًا، دون أن يَشُكَّ (أو يدعنا نشك) [83] في تماسك هذا المجموع، ودون أن يبحثَ في سرّ هندسته. كذلك فإن عددًا من الإشارات التي هي من أكثر الإشارات غُموضًا عند ابن عربي قد ظلَّت بِلا تفسير، نحو لائحة «العلوم الروحانية» المُحَيِّرة جدًّا، التي تُطابِقُ أحَدَ المنازل أو العدد المضبوط للدرجات المطابِقَة لأحد المقامات. وينبغي أن نُسَجِّلَ هُنا أنّ سكوتَ المُؤلِّفين المُسلمين عن هذا سكوتٌ قَلَّده الباحثون الغربيون الذين بفعل عدد منهم تضاعفت الأعمال المُتعلّقة بابن عربي. ويبدو أن الأشجار، عندَ هؤلاء وأولئك، قد أخفت الغابة.

وليس عجيبًا ألّا نعثر على أية إجابة عن هذه الأسئلة عند الشُّعراء الذين يشهد عملهم مع ذلك على بَصْمة أكْبَريّة قوية: فالشكل الأدبي الذي اختاروه، وطبيعة إلهامهم غير مُستعِدِّينِ لهذا النوع من التحليل. ففَخْر الدين العِراقي مثلًا، على الرَّغْم من أنه دَرَسَ **الفُصُوص والفُتُوحات** مع القُونَوِي، وَضَّح «الإشراقات الإلٰهية» على نحوٍ عجيب في أبياته. غير أنه على ما يظهر لم يعمل على ترجمة ما يعرفه ويُحِسّ به إلى عُرُوض استدلالية أو خطابية. وهذا أمر يَصْدُق على جميع الذين عَبَّروا بعده، وهم كُثر، بالأُسلوب الشِّعريِّ، عن الانبهار بالرسالة الأكْبَرية.

وإذا أردنا أن نقف عند الأجيال الأُولى من تلامذة ابن عربي، فما الذي علينا أن نراه، في صمت صَدْر الدين القُونَوِي نفسه، تلميذ الشيخ الأَكْبَر ذي الموهبة الاستثنائية الذي أَوْرَثه المخطوط الأصلي للنّسخة الأخيرة من **الفُتُوحات**؟ وكذلك صمت الجَنْدي تلميذ القُونَوِي؟ وصمت القاشاني والقَيْصَري؟ وكيف لا نُفاجأ حينَ لا نجد سِوى مُختصرات مُنتظمة بقلم عبد الكريم الجِيلي الذي عَدَّ مقصودَه حلَّ جميع مُشكلات كتاب **الفُتُوحات** (من خِلال الباب 559 منه)، الكتاب الذي وَصَفَه بإعجاب حينَ قالَ عنه: «أعظم الكُتب المُصنَّفة في هذا العِلم نفعًا، وأكثرها لغرائبه وعجائبه جَمْعًا، وأجلّها إحاطة ووسْعًا»؟[9] لا نستطيع أن نَعرضَ جميع المُؤلفين الذين يُمكن أن ننتظر منهم بعض المُؤشرات -أو في الأقل بعض التساؤلات- التي تشهد على مُقاربة شاملة للرائعة الصوفية لابن عربي. غير أننا لا نعتقد [84] أننا مُخطئون بتكرار أنهم يتجنّبون المُشكلات التي تشغلنا هنا. فهل سنكتشف غدًا من بين كِتابات «المدرسة الأَكْبَرِيّة» نصًّا غير معروف عندنا اليوم يُعالج هذه المُشكلات معالجةً كافية، غير أنّ من الضروري في الأقل تسويغ السّكوت عن هذه الموضوعات في المُؤلَّفات الكُبْرى التي نُدين بها لممثِّلين بارزِين للسُّلالة الرّوحية لابن عربي.

لكنَّ ثَمَّةَ سؤالًا يجب طرحه هو: إن لم يكُنْ هؤلاء الأشخاص الذين لا يُمكن وضعُ فكرهم الثاقب وتقديسهم لابن عربي موضعَ شكّ يقترحون علينا أيَّ تفسير، فهل ذلك لأنه ليس هُناك بكل بساطة ما يُمكن تفسيره؟ إن كانت بِنْية كتاب **الفُتُوحات** لا تستدعي منهم أية ملحوظةٍ فهل ذلك لأن هذه البِنْية اعتباطية تمامًا وتقاوم إذن كل محاولة للتسويغ؟ إن فَحصًا لفِهْرِس موضوعات هذا الكتاب يُوحي أوّلَ وهلةٍ بإجابة تأكيدية هي أنه يَصعُبُ أن نُميِّز فيه تصاعدًا مُنتظمًا، تَمَفْصُلًا معقولًا للتيمات المُتتالية فيه. فغالبًا ما يُعالَجُ الموضوع نفسُهُ في أكثر من موضعٍ داخل أبواب مُختلفة، تكون في بعض الأحيان مُتباعدة فيما بينها، وكل

(9) هذه الملحوظة واردة في السطر الثالث من مخطوطنا **شرح مُشكلات الفُتُوحات المَكِّيَّة**.

باب يبدو أنّه يُغْفِلُ غيرَهُ. وهُناك مقاطع طويلة يبدو أنها تتشكّل من استئناف، كُلّي أو جُزْئي، من مُعالجات سابقة، أي أنّها من موادَّ غير مُتجانسة، قليلًا أو كثيرًا.

وزيادة على ذلك، يبدو أن ابن عربي يسْمح بِوجهة النّظر هذه. فهو يقول: «فإن تأليفنا هذا وغيره لا يجْري مَجْرى التواليف ولا نَجْري فيه نحن مَجْرى المُؤلِّفين»[10]، ويقول أيضًا: «وهذا الكتاب من ذلك النّمط عندنا فوالله ما كتبت منه حَرفًا إلا عن إملاء إلٰهي»[11]. إن هذا التشديد على الطبيعة الإلهامية لِكتاباته، وهو تأكيد عَبَّر عنه مرات كثيرة، يدفعنا إلى اعتقاد أنه سيكون من قبيل الوهم مُحاولة الكشف عن نموذج مُحَدَّدٍ للتأليف عنده. لقد مَنَحَ الشيخ الأَكْبَر حُجّة إضافية، هي بالفعل مُشَوِّشة للقارئ، هذه الفرضية ضمن عبارة صاغها لتقديم المُعطيات المُتعلّقة بالأحكام الشَّرعية: فلقد كانَ الأَوْلى -يعترف ابن عربي- أن يأتيَ الباب 88 (في معرفة أسرار أُصول أُحكام الشَّرع) الذي يعرض الأُصول التي تتفرّع عنها الأحكام قبل الشروع في الأبواب المُمتدة من الباب 68 إلى الباب 72 التي يَعرض فيها النتائج [85]، غير أنه استدركَ على ذلك قائلًا: «ولكن هكذا وقع، فإنّا ما قصدنا هذا الترتيب عن اختيار»[12]. ولكي يتّضح هذا التوجيه قارن بين عدم التّتابع الكثير جدًّا للأفكار في **الفُتُوحات** بذلك الذي نلحظُهُ في القُرآن حيث تتوالى الآيات التي يظهر التناسبُ فيما بينها عَرَضيًّا تمامًا. إن الجُمَل التي ذكرناها (وهُناك الكثير ممّا يُشْبهها في **الفُتُوحات**) تُشجّع من ثَمَّ على استخلاص أن المُؤَلّفَ الذي تخضع كتابته لإلهامات غير مُنتظرة خالٍ بالضرورة من التماسُك الداخلي وأن الألغاز التي يُخفيها عصيّة على الفهم.

ونستطيع أن نُؤكد أن هذه النتيجة خطأٌ تمامًا. فالمُماثلة التي يُثيرها ابن

(10) **الفُتُوحات**، م1، ص59؛ وعثمان يحيى، السِّفْر 1، ص264-265.

(11) **الفُتُوحات**، م3، ص456.

(12) **الفُتُوحات**، م2، ص163؛ وعثمان يحيى، السِّفْر 13، ص450. وكذلك فإن الباب 61 (عن جهنم) والباب 65 (عن الجنة) يجدان تتمتهما في الباب 371.

عربي بين الانقطاعات المُفاجئة في النصّ القُرآني وتلك التي نجدها في كتابه تُشكل على نحوٍ فيه مُفارقة أول مُؤشر، لأنه يَعرض في مقطع آخر أن الاضطراب في تتالي الآيات ليس إلّا ظاهريًّا، إذ يقول: «ومعلوم أن المُناسبة ثَمَّ [بين الآيات المُتتالية التي يبدو أنه لا علاقة فيما بينها] ولكن في غاية الخَفاء»[13]. ويقول أيضًا: «فإن مُسمَّى الآية إذا لَزمتها أُمور من قبلُ أو بعدُ يظهر من قوة الكلام الإلٰهي أن الآية تطلب تلك اللوازم فلا تَكْمُل الآية إلا بها وهو نظر الكامل من الرجال»[14]. إن العارف باللّه يستطيع إدراك هذه الوحدة العميقة للقُرآن الخافية عن العامة من المُؤمنين، التي يعجز أصحاب التفاسير أنفسهم عن الكشف عنها. ويُمكن عندئذٍ أن نشكّ في أنّ ابن عربي يرى أنّ في هذه **الفُتُوحات** أيضًا ما لا «يصدر إلا من القوة الإلٰهية»[15]، ويكون هذا بمقدار ما يُؤكد أيضًا، كما أشرنا إلى ذلك من قبل، الحقيقة الآتية: «فجميع ما نتكلّم فيه في مجالسي وتصانيفي إنما هو من حضرة القُرآن وخزائنه»[16].

والحقيقة أنّ كتاب **الفُتُوحات** ليس موسوعة غير مُنظّمة من المعارف الكتابية، كما يرى ذلك بعضهم، وليس تجميعًا مُلفَّقًا غير مُتجانس من الأوراق والمعلومات التي تُفسر مُفاجآت الإلهام تَجاوُرَها [86]. ونريد أن نُبرهن هُنا على

---

(13) **الفُتُوحات**، م3، ص200. [يرى ابن عربي إن غياب المُناسبة في الآيات ليس سِوى أمر ظاهر، مُستشهدًا بالآية التي تتحدّث عن الصَّلاة والصَّلاة الوسطى المسبوقة بآية النِّكاح والطلاق والمتبوعة بآية الوفاة والوصيَّة، إذ لو زالت عن موضعها لظهر التناسب عند صاحب النظر. والحال أن التناسب قائم ولو بقيت هذه الآية في موضعها. وقد أشبه ذلك مناسبة الزَّهر والحجارة في الوجود. وعليه فالمناسبة في القُرآن مثل المُناسبة في الموجودات وليست مثل المُناسبة التي يقتضيها العقل والنظر، أي التّسلسل العقلي. المترجم].

(14) **الفُتُوحات**، م4، ص137؛ وانظر أيضًا **الفُتُوحات**، م2، ص548. [نحن هنا أمام مبدإ تفسيري للقُرآن هو أن كل آية لا تكتمل إلا بما قبلها وما بعدها، وهذا يعني أن التعارض الظاهر فيما بينها الذي سَعَى الآخرون إلى تأويله كلاميًّا أو فلسفيًّا يُخفي في نظر ابن عربي «منطقًا» آخر خفيًّا، فلا ينبغي زحزحة أي آية عن موضعها، إذ إنها لازمة لما قبلها وملزومة لما بعدها. المترجم].

(15) **الفُتُوحات**، م3، ص101.

(16) **الفُتُوحات**، م3، ص334.

صحة هذا الإثبات، وأن نُبيِّن، انطلاقًا من بعض الأمثلة، أنّه يصدُق على كتابات الشيخ الأَكْبَر الأُخرى.

لقد حاول عثمان يحيى في طَبْعته المُحقّقة **للفُتُوحات** التي تُنشَرُ حاليًّا أن يَعْثُر على تفسير لعدد أبواب الفصول الستة لهذا الكتاب[17]. فملحوظاته بشأن هذا الموضوع تدفعنا إلى أن نَظُنَّ أن ابن عربي هو الذي اختار هذه الأعداد المُختلفة، لأن لها في التراث الإسلامي قِيمة رمزية، لكن من غير أن تكون لهذه القيمة علاقة ضرورية ومعقولة بطبيعة الفصول المُطابقة لها. لقد لحظ عثمان يحيى، كما يُمكن كُلَّ واحد أن يلحظ، أن عدد أبواب فصل المنازل مُماثل تمامًا لعدد سُوَر القُرآن. غير أنه لم يَستنتج من هذه الملحوظة أية نتيجة خاصة. وقد يكون ابن عربي هو الذي اختار العدد 114، بمعنى ما لأسباب جمالية. والحال أن لا شيء من ذلك قد وقع، وسوف نراه. إن ابن عربي في هذه الحالة، شأنها شأن الكثير من الألغاز الأُخرى، يُقدم في الواقع لقارئه المفاتيح التي يحتاج إليها: غير أن هذه المفاتيح مُشَتَّتة عمدًا، وغالبًا ما تقع في مواضع لا يَفطن إليها أحد.

فلننْظر من قُرب إلى فصل المنازل، الفصل الرابع من **الفُتُوحات**، ومن أكثرها إلغازًا. فهو يمتد من الباب 270 إلى الباب 383. ومن الواضح جدًّا أنّ له صِلةً، لعِنوانِهِ في الأقل، بأحد الأبواب الأُولى من **الفُتُوحات**، هو الباب 22 الذي يحمل العُنوان الآتي: في معرفة منزل المنازل. . لكن الباب 22 هذا الذي أطلق عليه عثمان يحيى اسم «باب غريب» يطرح سَلَفًا مُشكلات كثيرة لم يُقدم لها

(17) عثمان يحيى، السِّفْر 3، ص37-38. [يتحدّث عثمان يحيى عن رمزية أعداد فصول **الفُتُوحات** الستة، والعدد 6 يرمز إلى أيام الخلق، وفي فصل المعارف هُناك 37 بابًا وهذا العدد يرمز إلى الحد الأدنى من شُعَب الإيمان، وفي فصل الأحوال هُناك 80 بابًا ويرمز هذا العدد إلى الحد الأعلى من شُعَب الإيمان. وعدد أبواب فصل المُعاملات 116 ويرمز إلى عدد الأخلاق الإلٰهية، وعدد أبواب فصل المنازل 114 ويرمز إلى عدد سُوَر القُرآن، وعدد أبواب فصل المُنازلات 78 ويرمز إلى المَلحمتين الصُغرى والكُبرى لرجل الروح، ويرمز عدد أبواب فصل المقامات وهو 99 إلى أسماء اللّه الحُسنى. المترجم].

حلولًا. ونعْثر فيه على لائحة تضمّ ضمن تسعة عشر منزلًا، هي أُمهات المنازل، سِلْسلة من المنازل الفرعية التي تضمّ هي أيضًا سِلْسلة أُخرى من المنازل. إن تسمية كل هذه المنازل (وهي تسمية ستظهر مُجَدَّدًا هُنا وهُناك في فصل المنازل) تتركنا في ارتباك وحَيْرة: منزل الاستخبار، ومنزل الهلاك، ومنزل الدعاء، ومنزل الرُّموز، إلخ. إذ لا نجد واحدة من هذه التّسميات [87] تُطابِقُ التصنيف المستعمل في الأدب الصوفي لتمييز مراتب الحياة الروحانية.

إن كلمة منْزل، شأنها شأن مُصطلحاته الأُخرى (وهي كلمة تدلّ حرفيًّا على «المكان الذي ننزل فيه»)، قد استعملها ابن عربي بدلالات مُختلفة تبعًا للسّياقات التي تَرِد فيها. إذ يُمكن أن تدلّ ببساطة على «توقُّف» مثل توقُّف الشيخ الأَكْبَر سنة 597هـ بين مُرّاكش وسَلا، في مكان يُسمى إيكيسيل*، فيه بلغ «مقام القُرْبة»[18]. إنها كلمة تنْطبق أيضًا على مَراتب الجنة أو كذلك على المَراتب الثماني والعشرين للتجلِّي الكوني التي وُصِفَتْ في الباب 198 من **الفُتُوحات** مُرتبطةً بالحروف **الثمانية والعشرين** التي هي حروف الهجاء، وبثمانية وعشرين اسمًا إلٰهيًّا[19]. وفي إجابة ابن عربي عن السُّؤال الأول من أسئلة التِّرمِذِي أُشيرَ إلى 248000 منزل من منازل الأولياء، وهي إشارة تُطابِقُ استعمالًا آخر لهذه الكلمة: إنها (248000 = 124000 × 2) تدلّ على الإرث المُزدوج للأولياء المُحَمَّديِّين، ذلك الإرث الذي تَلَقَّوه من 124000 نبي تعاقبوا، بحسب التقليد، عبر التاريخ، والإرث الذي تَلَقَّوه من النَّبي مُحَمَّد ﷺ نفسه[20]. وفي بداية

* هذا المكان معروف اليوم في المغرب باسم «الكيسر»، وهي قرية كبيرة، تقع بين مدينة سطات ومدينة البروج. وقد ذكره أحمد التوفيق في تحقيقه لكتاب **التَشَوُّف إلى رجال التصوُّف** للتادِلي. [المترجم].

(18) **الفُتُوحات**، م2، ص270.

(19) إن وصف هذه المراتب الثماني والعشرين التي هي أيضًا مُرتبطة بالمنازل القَمَرية، وصف وارد في الأبواب المُمتدة من الفصل 11 إلى الفصل 38 من هذا الباب. ولائحة هذه المراتب وَرَدَت في بداية **الفُتُوحات**، م2، ص397-399. وبشأن المنازل بِوصفها درجات الجنة (في مطابَقَةٍ لآيات القُرآن)، انظر **الفُتُوحات**، م3، ص435.

(20) **الفُتُوحات**، م2، ص40؛ وعثمان يحيى، السِّفْر 12، ص57.

فصل المنازل عرّف ابن عربي المنزل بأنه «عِبارة عن المَقام الذي ينزل الحق فيه إليك أو تنزل أنت فيه عليه»[21]. ومن البديهي أنه ينبغي الحِفاظ على هذا التعريف هنا، لكنه يتطلّب تفسيرًا عِلميًّا دقيقًا قدّمه ابن عربي فعلًا، وهو تعريف صادر بِلا شكٍّ من استعمال القُرآن للجذر (ن ز ل)، في صِيغه الاسمية أو الفعلية، لوصف نُزُول الوحي، كما يُبَيِّن الفصل 27 من **الفُتُوحات** ذلك بوضوح، وليست هذه هي الإشارة الوحيدة من هذا النوع. فَفِي كتاب **التَّنَزُّلات المَوْصِلِيّة** من بين الكتب الأُخرى يُؤكد ابن عربي أن «السُّوَر هي المَنازِل»[22]. وفضلًا عن ذلك توجد رسالة غير منشورة، عُنوانها **كتاب مَنزل المَنازِل**[23] كتبها ابن عربي سنة 603هـ، أي بعد أربع سنوات من شُروعه في تأليف كتاب **الفُتُوحات**، تُقَدِّم لنا معلومات تكميلية ثمينة. إن «المنازل الرّوحانية» المذكورة في الباب 22 قد عُدِّدَتْ أيضًا في هذه الرسالة، بالتسميات أنفسها أو بمُصطلحات قريبة منها، غير أنها بمعنى ما مُتباعدة من الناحية الطّوبوغرافية [88]. إذ نقرأ في هذه الرسالة، على سبيل المثال، منزل الرموز[24] الذي يضم مجموعة من المنازل: «بين منزل الاستواء من العماء (المسمى في الباب 22 بمنزل الإتيان من العماء) ومنزل التمثُّل يوجد (و) منازل»، وينبغي أن نفهم حرف الواو بِصفته مُمثلًا للعدد 6 الذي له قيمته العددية بحسب حروف الهجاء، «وبينه وبين منزل القلوب [يوجد] (ي هـ) [يساوي 15] منزلًا، وبينه ومنزل الحِجاب [يوجد] (ي ط) (يساوي 19)

---

(21) **الفُتُوحات**، م2، ص577. [هذا التعريف للمنزل من أجل تمييزه عن المُنازلة يقول: «ولتعْرف الفَرق بين «إليك» و«عليه». والمُنازلة أن يُريد هو النّزول إليك ويجعل في قلبك طلب النّزول عليه فتتحرّك الهِمة حركة روحانية لطيفة للنزول عليه فيقع الاجتماع به بين نُزُولين: نُزُول منك عليه قبل أن تبلغ المنزل، ونُزُول منه إليك، أي توجُّه اسم إلٰهي قبل أن يبلغ المَنزل. فوقوع هذا الاجتماع في غير المَنْزِلَين يُسمّى مُنازلة». وعليه فالمُنازلة تتم قبل بلوغ المَنزل. المترجم].

(22) **الفُتُوحات**، م1، ص192؛ وعثمان يحيى، السِّفر 3، ص212؛ و**التَّنَزُّلات المَوْصِلية**، ص98. وانظر أيضًا **الفُتُوحات**، م2، ص40-41؛ وعثمان يحيى، السِّفْر 12، ص56-65؛ حيث تلمع العبارة «وهي تزيد على مئة مَنزل وبضعة عشر منزلًا» إلى سُوَر القُرآن.

(23) مخطوط فاتح، 5322, f. 60b-66.

(24) نفسه f. 61b.

منزلًا، وبينه ومنزل الاستواء الفَهْواني [يوجد] (ك) (يُساوي 20) منزلًا»[25].

ويسمح تنظيم هذه المُعْطيات المتنوعة بتعيين المنازل -أي السُّوَر- المُشار إليها رمزيًا في الباب 22 وفي سِلْسلة أبواب الفصل الرابع من **الفُتُوحات**. فمنزل الاستخبار هو المنزل الذي يشتمل على الآيات التي تبدأ باستخبار مثل: ﴿هَلْ أَتَىٰكَ حَدِيثُ ٱلْغَـٰشِيَةِ...﴾ [الغاشية: 1]. ومنزل الحمد يشتمل على خمسة منازل، ويتكوّن من خمس سُوَر (1، 6، 18، 34، 35)* هي التي تبدأ بالحمد للّه. ومَنزل الرُّموز يشتمل على السُّوَر التي تبدأ بالحروف المُقطّعة التي تُسمَّى أيضًا بالحُروف النُّورانية. ومَنزل الدّعاء يشتمل على السُّوَر التي تبدأ بالنّداء: يا أيها. ومنزل الأمر يضم السُّوَر التي تبدأ بفعل الأمر نحو: «قل...». وفي مَنزل الأَقْسام تتجمع السُّوَر التي تبدأ بالقَسَم نحو: «والفجر...»، «والشمس...»، وفي منزل الوعيد السُّوَر التي لفظها الأول هو «ويل...»**. ولن نسْترسل في مُتابعة هذا العَدّ، فالمُؤشرات اللاحقة المتعلّقة ببنية فصل المنازل تكْفي لكي يلحظ قارئ **الفُتُوحات** نَفْسُه التناظرات بين أسماء المنازل والسُّوَر. على أنّه ينبغي له ألّا ينْسى أن تراتبية المنازل (مجموعة السّور) [89] لا تقف عند هذا الحدّ. فكل مَنزل وكل سورة تشتمل هي أيضًا على منازل أُخرى. فكل كلمة من آية هي أيضًا منزل.

وإذا كانت الاستنتاجات السابقة تسمح بتخمين وجود تطابق دقيق بين الأبواب المئة والأربعة عشر من فصل المنازل والسُّوَر المئة والأربع عشرة، فإنه

---

(25) لقد اضطّر ناسخ هذا المخطوط إلى أن يُضيف بين السطور الأعداد المَصُوغة بالحروف في النصّ.

* يتعلّق الأمر بالسُّوَر الآتية: الفاتحة والأنعام والكهف وسبأ وفاطر. [المترجم].

** يقول ابن عربي في كتاب منزل المنازل: «ومن ذلك أنه اتّفق أن نظرنا سُوَر القُرآن فوجدناها تسعة عشر نوعًا» نَذْكرها على النَّحو الآتي: «سُوَر أوائلها: الحروف المجهولة؛ الحمد؛ يا أيها؛ الأفعال المستقبلية؛ الأفعال الماضية؛ أفعال الأمر؛ التسبيح؛ إذا؛ ويل؛ ألم؛ القَسَم؛ الاستفهام؛ حرف النفي؛ الابتداء؛ تبارك؛ اقترب؛ إنّا؛ لام ألف؛ قد. فهذه تسعة عشر نوعًا. [المترجم].

يبقى علينا أن نُحدِّدَ الترتيب. فليسَ بِمُجْدٍ بالفِعل أن نَسْعى إلى إقامة عَلاقة بين الباب الأول من هذه الأبواب وأوَّل سُورة من هذه السُّوَر، ثم بين الباب الثاني والسُّورة الثانية وهكذا دواليك، مع أنّ هذا هو الذي يظهر أنّه أكثر الفرضيّات احتمالًا. غير أن ابن عربي قد اقْترح بوضوح حلًّا لهذه المُشكلة في بِداية الباب 22 حيث وَرَدَت في البيتين الثاني والثالث من القصيدة المُمَهِّدة لهذا الباب كلمة «عُرُوج» وكلمة «مِعْراج»*. إنه حلٌّ أكَّده كتاب مَنزل المَنازِل الذي نَجد من السطر الرابع من مخطوطنا هذا كلمة [مَعارِج] (جمع مِعْراج)، متبوعةً فيما بعد بجُملة مُثيرة هي: «المِعْراج من أسفل الجبل إلى قمته»، في حين أن كلمتَي العُرُوج والمعارِج ظهرتا مرّات كثيرة في نِهاية النص[26]. ونُضيفُ إلى ذلك أن هذه الرسالة نفسها بفضل التدقيقات المُرَقَّمة التي تُقَدِّمها للمسافة بين المنازل تمنحنا وسيلة لفحص سلامة الحل وصِحته.

وينجُمُ عن كل هذه المُؤشرات أنه إن كان الوحي، عندَ ابن عربي، ينزل من اللّه إلى الإنسان، فإنّ عُبور الإنسان للمنازل الروحانية هو كذلك صُعود مِعْراجيّ، وهو على عَكْس اتجاه النظام العادي للفَهْم العاميّ للقُرآن، يقود المُريد من آخر سُورة من القُرآن، سُورة الناس، إلى أول سُورة منه وهي سُورة الفاتحة، حيث يحصل الفَتْح النهائي والأقصى. يتعلّق الأمر، بعبارة أُخرى، بصعود من النُّقطة القُصوى للتجلّي الكَوْني في القُرآن (الذي ترمز إليه كلمة الناس) إلى مبدئه

---

* يقول ابن عربي ناظمًا:

عجبًا لأقوال النُفوس الساميــة	إن المنازل في المنازل سارية
كيف العُرُوج من الحضيض إلى العُلى	إلا بقهر الحضرة المُتعالية
فصناعة التحليل في مِعْراجها	نحو اللطائف والأُمور السامية
وصناعة التركيب عند عُروجها	بِسَنا الوجود إلى ظلام الهاوية

الفُتُوحات، م1، ص171؛ وعثمان يحيى، السِّفْر 3، ص110. [المترجم].

(26) مُخْتَلِف هذه المُعْطيات واردٌ على نحوٍ مُتتابعٍ في المخطوط f. 60b, 61a (ligne 19), f. 65a et 65b.

الإلْهي (الذي تَرمز إليه سُورة الفاتحة، أُمّ الكِتاب، وعلى نحوٍ أدقّ تَرمز إليه نُقطة باء البسملة). وهكذا يُصبح تتابُع الأبواب غير المفهوم واضح الانسجام، وتُصبح العلاقة التي أشرنا إليها قابلة للإثبات [90] بِلا استثناء في كل نصّ من نُصُوصها، بل في عُنوانها نفسه، كما يُمكن أن نلحظ في الأمثلة الآتية أنها على قَرابةٍ ما مع القُرآن: فالمَنزل الثالث (من الباب 272) «مَنزل تنزيه التوحيد» يُطابِقُ على نحوٍ ظاهر ثالث سُورة من آخر القُرآن وهي سُورة الإخلاص وموضوعها التوحيد الإلْهي. والمَنزل الرابع (من الباب 273) «مَنزل الهلاك» يُطابِقُ سُورة المَسَد التي تَصف عِقاب أبي لَهَب. والمَنزل السادس (من الباب 275) «مَنزل التبرّؤ من الأوثان» يُطابِقُ السُّورة السادسة صُعودًا، أي دائمًا بالصُّعود من الآخر نحو الفاتحة، أي سُورة «الكافرون» التي موضوعها هو نَبْذ عبادة الأوثان. والمَنزل التاسع عشر (الباب 288) «مَنزل التِّلاوة» يُطابِقُ، بناءً على القاعدة نفسها، سُورة العَلَق، وهي التي أُمِر فيها النَّبي بأن يتلو القرآنَ الذي بلَّغه المَلَك إيّاهُ. ويُطابِقُ المنزل السابع والأربعون، (الباب 316) «منزل القلم الإلْهي»، سورة القَلَم، وهكذا حتى نصل إلى آخر مَنزل، المَنزل الذي رقمُهُ مئة وأربعة عشر (الباب 383)*، وهو «مَنزل العَظَمة الجامعة»، حيث يصل المُسافر إلى نهاية رحلته التعليمية، ويُحقق أسرار «أُمّ الكتاب». وبمقْدورنا، هُنا أيضًا، إجراء إحصاء كامل ولكنه سيكون غير مُجدٍ، لأن كلَّ من يمتلك هذا المِفتاح سيستطيع بسهولة إتمام هذه اللائحة التي أنجزناها.

على أنّ هذه المُؤشرات كافية لتأكيد أنه ليس هُناك أي مُصادَفةً في تنظيم هذا الفصل، وأن تتابع الموضوعات فيه، مهما بَدا غريبًا يخضع لقانون دقيق. فلن نُدهَشَ إذن إذا رأينا، على سبيل المثال، البابَ 366 في «معرفة منزل وزراء المهدي» متبوعًا، دون تسويغٍ ظاهر، بالباب 367 الذي يصف فيه

* عند هذا الباب ينتهي فصل المنازل، والسِّفْر 27 من كتاب **الفُتُوحات المَكِّيَّة**. ويليه فصل المُنازلات، وأوله «في معرفة المُنازلات الخطابية» [المترجم].

ابن عربي مِعْراجه من سَماء إلى سَماء حتى بلغ باب الحضرة الإلْهية: فالباب 366 يُطابِقُ بالفعل، تبَعًا للرّسم البياني الذي حدّدناه، سُورة «الكهف» المعروفة بسِمَتها الأُخروية (وهي سِمة أشار إليها ابن عربي حينَ حثَّ قرّاءه على تِلاوة فواتح سُورة «الكهف» [91] للحفظ من الدجّال)*. كذلك يُطابِقُ الباب 367 سُورة «الإسْراء» التي تَسْتدعي في الذِّهْن عُرُوج النَّبي إلى السماء. وسنفهم من ذلك أنه إن كان الباب 336 (في معرفة منزل مُبايعة القُطْب) يُعالج موضوع مُبايعة القُطْب، فذلك لأنه يُشكّل صَدىً -بحسب المنطق نفسه المذكور- لسُورة «الفَتْح» التي تُشير إلى مُبايعة المُؤمنين للنبي في الحُدَيْبِية (القُرآن سُورة الفَتْح 48، الآية 10 والآية 18)**. كذلك أيضًا إن كان المَنزل ما قبل الأخير «مَنزل الخواتيم الإلْهية» (الباب 382) يُعالج وظائف خَتْم الوَلاية المُحَمَّدية وخَتْم الوَلاية العامة، فإن هذا لن يُفاجئ الذي يتذكّر أن الإحالة هُنا هي على سُورة البقرة (سورة 2) التي أطلق على آياتها الأخيرة في الإسلام، بناءً على حديثٍ للنبيِّ ﷺ، اسم «خواتيم سورة البقرة».

وهُناك أَلغازٌ أُخرى ستُصبح واضحة ما إن نفهم القواعد التي تُنظّم «فصل المَنازل». وسوف نستدلّ على هذه النُّقطة بالإحالة على بابين مُتتابعين، هما الباب 273 والباب 274، إذ بينهما روابط متينة[27]. الأول هو «مَنزل الهلاك» الذي يُطابِقُ كما رأينا سُورة المَسَد (السُّورة 111)، والثاني «مَنزل الأَجَل المُسمّى» الذي يُطابِقُ سُورة النَّصْر (السُّورة 110). ونَلْحَظ على الفَوْر أن الإشارة

* يرجع أصل هذا التوجيه من ابن عربي لتِلاوة سورة الكهف إلى حديث نبوي. [المترجم].

** قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْۚ فَمَن نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦۖ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَٰهَدَ عَلَيْهُ ٱللَّهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ وقوله تعالى ﴿لَّقَدْ رَضِىَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِى قُلُوبِهِمْ فَأَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَٰبَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا﴾. [المترجم].

(27) **الفُتُوحات**، م2، ص582-590. [يتعلّق الأمر بباب «في معرفة منزل الهلاك للهوى والنفس» وباب «في مَعرفة منزل الأجل المُسَمّى». المترجم].

إلى الأنهار الخمسة في بداية الباب 273 هي إلماعٌ أوَّل إلى الآيات الخمس لسُورة المَسَد. لقد أثار ابن عربي، بعبارات مخفيّةٍ، «البَسْمَلة» الأُولى (التي تكلَّمَ عليها مُجَدَّدًا في نِهاية الباب مُشيرًا إليها رمزيًّا على أنها الدِّهْلِيز* لهذا المنزل). وعندما زار -هو نفسه- هذا المنزل رأى القَلَم الأعلى -وهو رمز يُشير في الإسلام إلى العقل الأول- في أُمّ الكِتاب، في الفاتحة، إذ استخلص منه علومه والمكانة المُحدّدة التي يشغلها، أي معرفة نُقطة لونها «ما بين حُمْرة وصُفْرة». ولا يَصْعُبُ أن نَفهم أنّ هذه النُّقطة هي التي توجد في الكتابة العربية تحت الحرف «باء» وهو ابتداء البَسملة[28]، أي أول حرف لأول سُورة في القُرآن. أما اللّون المنسوب إلى هذه النُّقطة فيُعبّر عن وضعها الوسطي بين غروب الشمس وشروقها، أي بين «عالم الأسرار» وعالم «الأنوار». [92] ويصرّح ابن عربي بأنه انطلاقًا من أُمّ الكتاب يصل العارفون إلى معرفة التنزيه الإلٰهي. إن اثنتين وسبعين مِرْقاة -وهي القيمة العددية لحروف البسملة بحساب الجمّل الصغير- تقودهم إلى العلوم التي وُعِدوا إيّاها. فالعقل الأول الذي هو «صاحب هذا المنزل» أخذ بيد ابن عربي ينقله من بيت إلى بيت من البيوت الخمسة (وهذا إلماعٌ جديد إلى الآيات الخمس من سورة المَسَد). وفي كل بيت خَزائن، ولكل خِزانة أقفال، ولكل قُفْل مَفاتيح، ولكل مِفتاح عددٌ مُعيَّن من الحركات.

بعد ذلك يصف الشيخ الأَكْبَر هذه البيوت واحدًا واحدًا مع مُحتوياتها: فأول

---

* يقول: «غير أني تركت عند الدخول إلى هذا المَنزل بيتًا واحدًا في دهليز هذا المَنزل لا يفتح لكل واحد، وقد فتح لي ودخلته وعرفت ما فيه». [المترجم].

(28) لا نستطيع أن نُقدّم هنا تفسيرًا مفصَّلًا لرمزية الباء وللنقطة التي تحته، وإنما نُحيل هنا على البابين 2 و5 من كتاب **الفُتُوحات** (اللذينِ ترجم دنيس غريل مقاطع منهما في الجزء الثاني من كتاب *Les Illuminations de La Mecque*، الخاص بعلم الحروف (وكذلك على رسالة صغيرة لابن عربي عنوانها **كتاب الباء** (انظر **مُولفات** ابن عربي، **تاريخها وتصنيفها**، ص71) وهي التي ألّفها في القدس سنة 602هـ، وطُبعت بالقاهرة سنة 1954.

خِزانة من أول بيت لها ثلاثة أقفال. وأول هذه الأقفال له ثلاثة مفاتيح، وأول هذه المفاتيح يجب أن يدور أربعمئة مرة، وهكذا. إن هذه التدقيقات الغريبة، التي يُمكن أن تُشَوّش على القارئ، تتّضح بِيُسْر وسهولة، عندما يكون المنهج الذي يُطبّقه ابن عربي مألوفًا عندنا، والذي يُقدّم له في عمله أمثلة أُخرى كثيرة: فالخَزائن هي كلمات كل آية، وعَدَدُ الأقفال هو عَدَدُ الحُرُوف التي تُشكِّل كل كلمة من هذه الكلمات، والمفاتيح هي العلامات المرقومة التي تُشكّل هذه الحُرُوفُ (حركات الشَّكْل والحروف الساكنة)، وعَدَد دوراتِ المِفتاح [أي أسنان المِفتاح] تدلّ على القيمة العددية لهذه الحُرِوف أنفسها بحسب الأبجدية.. الخِزانة الأُولى [من سُورة المَسَد] هي كلمة «تبّت»، وهي مُكوّنة من ثلاثة حروف هي عدد الأقفال. وأول هذه الأقفال هو الحرف «تاء» الذي يتألف من ثلاث علامات مرقومة* -أي ثلاثة مفاتيح- وقيمتها العددية هي 400 [وهو عدد يدل على عدد حركات المِفتاح]. ويُمكن أن نُقدّم أمثلةً مُماثلة -يُؤدّي فيها دورًا مهمًّا علم الحُرُوف المُعلَن صراحة في الفصل الثاني من **الفُتُوحات**- كلَّ مرة نلتقي فيها مقولاتٍ من هذا النوع[29] في أي جزء من الكتاب. وإذا اعتقدنا أن ليس هاهنا سوى لعب ذِهني مجاني، فإنه ينبغي، في الأقل، أن نُقِرَّ بأنه لعب يخضع لقواعد.

* [حرف «التاء» واحد ولكن بالرسم الصوتي يتألّف من ثلاثة أحرف هي: التاء + ألف + همزة].

(29) كذلك بالإحالة على عِلْم الحُرُوف يَجب أن يُفَسَّرَ، مثلًا، عدد الدرجات، في سِلْسلة الأبواب المُمتدة من الباب 74 إلى الباب 185 (من الفصل الثاني، فصل المُعاملات)، المطابِقَة لِكلِّ طبقة (العارفون، الملامية)، وفُروعها (أهل الأنس، أهل الأدب)، أو كذلك عدد المقامات الخاصة بأهل الأنوار (والقِيَم العددية التي ينبغي أن تُراعى بالنسبة إلى هؤلاء هي قِيَم حروف الهجاء المشرقية) وبالنسبة إلى أهل الأسرار (القِيَم العددية بحَسَب حروف الهجاء المَغْربية). كل هذه الأعداد، وعلى العُموم ضمن تلك التي تظهر في كِتابات ابن عربي صادرة من حساب معقول تمامًا. ـ ولكي نُبدّد عن القارئ الغربي الحالي شعوره بالاستغراب تجاه استعمال هذه العمليات المُتعلّقة بعلم الأعداد ـ المُماثلة لتلك التي نلتقيها في القَبّالة ـ ينبغي العودة إلى التسمية: فلا اسم يحصل مُصادفةً وعَرَضًا، أو يَصْدُرُ عن اتفاق بين مُستعملي اللّسان: إن له بالمُسَمَّى علاقة جوهرية وماهوية. ومن جِهة أُخرى، فإن كل حَرْف من حُرُوف الهجاء =

إن زيارة «مَنزل الهلاك» -لأنّ من المُهم أن نتذكّر أن الأمر عندَ ابن عربي يتعلّق حقًّا بتجربة [93] شخصية في هذا المنزل لا ببحث نظري -وقد وَصَفَها بعد ذلك بكيفية نستطيع أن نختبر فيها بسهولة العلاقة الدقيقة بتسلسل كلمات سُورة المَسَد 111 وآياتها . فَفِي الخِزانة الأُولى (المطابِقَة لكلمة «تبّت») اكتشف ابن عربي عُلومًا مُهْلِكة: إنها العلوم النظرية، وهي علومُ المُتكلّمين والفلاسفة، ولكن هي أيضًا علوم السِّرّ التي يُمكن أن تُعَرِّضَ من يستخدمها دون حذر لخطرٍ قاتل[30]. وتضم الخِزانة الثانية «علوم القُدْرة» التي لها علاقة واضحة برمزيّة اليد، أي الكلمة الثانية من الآية الأُولى من سُورة المَسَد، وهي قوله تعالى: ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ﴾. والكلمة الثالثة من هذه الآية، أي الخِزانة الثالثة، هي «أبا لَهَب»، عمّ النَّبي (الذي تَزَوَّج ابناه ابنتيه ﷺ)*، وهو يُعدّ من أعداء المُسلمين الأوائل. إن الاسم «أبا

= في العربية، مثل حروف الهجاء في اللُّغات السامية الأُخرى، يُمثّل أيضًا عددًا ما ـ وهو أمر لم يجعله مَنسيًّا استعمال «الأرقام الهندية» لاحقًا، كما لم يمحُ تمامًا استعمالُ «الأرقام العربية» في الغرب اللُّجوءَ إلى «الأرقام الرومانية» التي هي أيضًا حُرُوف ـ فإدراك القِيَم الصّواتية والقِيَم العددية (وكلاهما دالٌّ على طبيعة «المُسَمّى») لا يتطلّب عملًا ذِهنيًّا شاقًّا كالذي يفرض عادة على إنسان غربي، وإنما يتحقّق بصُورة مُتزامنة.

(30) ومع ذلك فإن عُلوم السِّرّ يُمكن أن تؤدّي دورًا إيجابيًّا. فقد أشار ابن عربي إلى حالة الصحابي حُذَيفة بن اليَمان الذي كانت له القُدرة على معرفة أهل النِّفاق [سأله عمر بن الخطاب: هل فيه شيء من النفاق؟ فأجابه بالنفي غير أنه قال: ولا أقوله لأحد بعدك. المترجم] وإن الشيخ الاكبر قد أشار في مَواضِعَ كثيرةٍ إلى أنه قد تخلّى تمامًا عن العمل بهذه العلوم ولاسيّما عِلْم الحُرُوف. [يقول: «ولولا أني آليتُ عَقْدًا ألّا يظهر مني أثر عن حَرْف لأريتُهم من ذلك عجبًا». المترجم]. انظر **الفُتُوحات**، م1، ص190، وعثمان يحيى، السِّفْر 3، ص202؛ **والفُتُوحات**، م3، ص584.
[يُبيّن ابن عربي أنه عندما أَخَذَ عَقْل هذا المنزل بيده وأدخله إليه اطّلع على صُوَر العلوم التي تضمها خَزائن هذا المنزل، وهي كثيرة منها علوم العَقْل «المخصوصة بأرباب الأفكار من الحُكماء والمُتكلّمين» وهي علوم لا أثر فيها لنُور الشَّرع، ولذلك فهي مُهْلِكة، إلا أنه يُمكن النجاة منها. ومن العلوم المُهْلِكة أيضًا علوم السِّرّ، مثل عِلْم السحر وغيره، وقد اطّلع ابن عربي عليها في هذه الخزائن كي يتجنّبها. يقول: «فمن عَلِمَها لِيَحذَرَها فقد سُعِدَ ومن عَلِمَها يعتقدها ويعمل عليها فقد شَقِي». المترجم].

* وَرَدَ في السِّيَر أن الرسول ﷺ قد زَوَّج ابنته رُقَيّة من عُتْبة بن أبي لَهَب، وزَوّج =

لَهَب» يشير في اللُّغة العربية إلى لقب يدلُّ حَرْفِيًّا على «أبي اللهيب». لقد رأى ابن عربي، والخِزانة الثالثة تنفتح له، جَهَنَّم يُحطم بعضها بعضًا. وفي وسط هذه النار الجَهَنَّمية رأى «رَوضة خضراء»، ورأى رجلًا قد أُخرج من النار فوقف في تلك الرَّوضة ساعةً قبل أن يُرَدَّ إلى النار. وفي حال عدم معرفة القارئ أن هذا المنزل ليس سِوى سُورة المَسَد، لن يستطيع إلّا تسجيل هذه الرُّؤية دون أن يجد لها تفسيرًا مُنسجمًا مع ما سَبَقَها وما تَلاها. لكن ما إن ندرك المصدر القُرآني الذي يُحيل عليه هذا المَقْطع فإن دلالته تظهر: فالرَّوضة التي في وسط هذه النار ليست سِوى حَرْف الهاء الكائن في وسط الاسم «لَهَب»، وهو افتتاح الاسم الإلٰهي «هو»، والرجل الذي خَرَج من النار ووقف ينتعش ساعة في تلك الرَّوضة هو أبو لَهَب نفسه، الذي، بناءً على روايةٍ إسلاميةٍ، يُخَفَّف من عذابه دوريًا، مُكافأة له على الفرح الذي أبداه عند مولد النَّبي مُحَمَّد ﷺ (وقد احتفل بهذا المولد بإعتاق عبدٍ من عبيده)*.

ولن نتوسَّع أكثر في وصف هذا المَنزل. فالتفسير المُفَصَّل لكل تدقيقٍ من هذه التدقيقات [94] يتطلّب مساحة واسعة، هي مع ذلك لا تأخذ معناها الكامل إلا عند القُرّاء الذي يَنْفُذُون مُباشرة إلى نصّ ابن عربي نفسه، وبِلا شكٍّ، إلى القُرآن وتفاسيره التقليدية. إن ما ينبغي الاحتفاظ به من هذا الفحص السريع هو أن بِنية النصّ الأَكْبَري (لا مُحتواه فقط) مُحددة بِبِنية القُرآن -فإن ثَمَّةَ أمثلة أُخرى تسمح لنا بإثبات ذلك- هذا من جِهة. ويُقال، من جِهة أُخرى، إن السَّفَر من «منزل» إلى «مَنزل» هو في الحقيقة سَفَر في كلام اللّٰه.

إن سُورة النَّصْر التي يُحيل عليها الباب التالي (274) هي من أواخر

= أم كلثوم وهي أصغر من رُقَيّة من عُتَيْبة بن أبي لَهَب. وقد وَرَدَ في السِّيَر أنهما طُلِّقتا قبل الدخول عليهما بأمر من أبي لَهَب بعد نزول سُورة المَسَد. [المترجم].

* فرحُ أبي لَهَب بمولد النَّبي ﷺ وعتْقه لذلك جارية له اسمها ثُوَيْبة التي أرضعت النَّبي ﷺ وعَدُّ ذلك سببًا في تخفيف العذاب عنه في جَهَنَّم، أثَرٌ رواه البخاري ولا يتضمّن حديثًا نبويًّا، وهو موضع إشكال ونِقاش بين الفُقهاء والمُحَدِّثين والمُتكلِّمين والصُّوفية. [المترجم].

السُّوَر، ولا شكّ أنها آخر سُورة كاملة نَزَلَت. فعندما سمعها أبو بكر -الذي أصبَحَ أول خليفة للأُمة الإسلامية- فهم أنّها تُعلن قرب وفاة النَّبي ﷺ*. هذه الوفاة هي التي يُشير إليها اسم هذا المنزل كما وَرَدَ في بداية الباب 274 (مَنزل الأَجَل المُسَمَّى)، وكذلك اسم المَنزل الوارد في الباب 22 «مَنزل البشارة باللقاء» -يتعلّق الأمر هُنا بِلا شكٍّ بلقاء الرفيق الأعلى، أي الحقّ سبحانه. وإن كان موضوع منزل سُورة المَسَد هو مُصارَعَة الأهواء التي تقود الإنسان إلى الهلاك، ومِن ثَمَّ إلى المُجاهدة في بداية السُّلُوك (السِّفْر)، فإن منزل سُورة النَّصْر يُحِيل- كما تُعَبِّر الآية الأُولى عن ذلك: ﴿إِذَا جَآءَ نَصۡرُ ٱللَّهِ وَٱلۡفَتۡحُ﴾ على المرحلة التالية: المرحلة التي فيها يقود العَفْوُ الإلٰهي إلى الفَتْح، إلى النَّصْر، إلى الفتوح، إلى التنوير، الذي يفترض الموت الإرادي. لهذا السبب يُثير هذا الباب الكيفيّات التقنية لهذه المرحلة الثانية ولاسيّما «السياحة» و«الخَلْوَة». لقد ارتبطت مُمارسة الخَلْوَة، التي سَخَّرَ لها ابن عربي عددًا من النُّصُوص[31]، تقليديًّا بالعدد 40، وذلك بفضل تقليد نَبَوي بحسبه تنبثق «منابع الحكمة» من قلب ذاك الذي سَخَّر نفسه تمامًا للّه مُدة أربعين يومًا (حَرْفيًّا أربعين صباحًا)، ولكن ترتبط أيضًا بالليالي الأربعينَ [95] التي استعدّ فيها مُوسى لمُكالمة ربّه (الأعراف 7، الآية 142)**، وبالأيام الأربعينَ التي انتظر

---

* عن ابن مسعود أن سُورة النَّصر تُسمّى سُورة التوديع لأن الصَّحابة عَلِموا أنها إيذان بقرب وفاة الرسول ﷺ. [المترجم].

(31) انظر، زيادةً على البابين 78 و79 من **الفُتُوحات** اللّذين ترجمهما ميشيل ڤالسان في *Études traditionnelles*, n^os^ 412-413, 1969, p.77-86 **كتاب الخَلْوَة** (مُؤلفات ابن عربي...، رقم 255) ورسالة **الأنوار** (**مُؤلفات ابن عربي**...، رقم 33) التي شرحناها في الفصل العاشر من كتاب **خَتْم الأولياء**، مرجع مذكور. وعن الخَلْوَة في التصوُّف انظر مقال H. Landolt, *EI*², s.v. أما مُمارسة الأربعينية، الخَلْوة أربعين يومًا المُؤَسَّسة على حديث (غائب من المُصنّفات الشَّرعية) وذكره أبو نُعَيْم الأصفهاني، فقد وصفها السُّهْرَوَرْدِي بتفصيل في الأبواب 26، و27، و 28 في كتابه **عوارف المعارف**.

** قوله تعالى ﴿وَوَٰعَدۡنَا مُوسَىٰ ثَلَٰثِينَ لَيۡلَةٗ وَأَتۡمَمۡنَٰهَا بِعَشۡرٖ فَتَمَّ مِيقَٰتُ رَبِّهِۦٓ أَرۡبَعِينَ لَيۡلَةٗۚ وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَٰرُونَ ٱخۡلُفۡنِي فِي قَوۡمِي وَأَصۡلِحۡ وَلَا تَتَّبِعۡ سَبِيلَ ٱلۡمُفۡسِدِينَ﴾. [المترجم].

فيها جِسْمُ آدم نَفْخَ الرُّوحِ فيه. والحال أنّ من المُهم أن نُسجِّل أن هذا العدد -الذي يُساوي القِيمة العَددية للحرف ميم، وهو الحرف الأول من كلمة موت، وهو الموضوع الذي يفتتح به الباب- يُمثل حَصيلة جمع كلمات سُورة المَسَد (17) وكلمات سُورة النَّصْر (23)، ويُطابِقُ الأعوام الأربعين التي مرّت بين مولد النَّبي ﷺ ونزول الوحي عليه. إن هذه التَّطابقات التي كُشِفَ عنها والتي لا تَعدو أن تكون اقتراحات، ترمز إلى مُدة الرحلة التي يُباشرها السالك، على أثر النَّبي، والتي تقوده إلى «الأَجَل المسمى»، إلى الاستحقاق الذي هو علامة على الفناء التام للأنا.

إن ابن عربي، تبعًا لبواعث سنعرضها لاحقًا، قد خلط الأوراق خلطًا منظَّمًا مُستدعيًا في الغالب، من أجل تعيين الأشياء أنفسها، مُصطلحات مُختلفة. وهكذا غالبًا ما تُسَمّى الـ «بيوت» الواردة في الباب 273 أنهارًا، ودرجاتٍ (وهذه الكلمة نفسها استُعملت بدلالات أُخرى تبعًا للسِّياق) ومَراتب، إلخ. ونرى هُنا ظُهور ألفاظ استُعملت من قبل في الباب 270[32]، ألفاظ الدِّينار والقِيراط (القيراط وحدة نقدية تُساوي 1/25 من الدينار). إن ذكر الدنانير الأربعة -أي 100 قيراط- التي تُطابِقُ حِيازتها التحقُّق الرُّوحاني الكامل، غير مفهوم، مرّة أُخرى، إلا عندما نرجع إلى ما يُحيل عليه هذا الباب من القُرآن: فسُورة النَّصْر تضمُّ بالفعل، وذلك بإضافة البَسْمَلة إليها (التي هي عندَ ابن عربي جُزء من كل سُورة وليست جُزءًا من الفاتحة فقط كما يُظَنُّ على العُموم)[33] أربع آيات. وعدد حُرُوف هذه الآيات مُجتمعة هو 99 حرفًا، وهو عدد أسماء اللّه الحُسْنى. أما الاسم المئة فلا ينكشف إلا للعارف باللّه. إن كل دينار من هذه الدنانير الأربعة يرمز من جِهة ثانية إلى ما يُسميه الشيخ الأَكْبَر

(32) **الفُتُوحات**، م2، ص574.

(33) **الفُتُوحات**، م4، ص137. [يقول: «كما تقول في بسم اللّه الرحمن الرحيم إنها آية مُستقلة، وتقول فيها في سُورة النَّمْل إنَّها جُزْء آية فلا كمال لها في الآي إلا بزيادة..». ونُشير إلى أن سُورة التَّوبة لم تبدأ ببسم الله الرحمن الرحيم. المترجم].

في مواضع أُخرى، مثلًا في بِداية الباب 73، أركان الدِّين، وهي: الإيمان والوَلاية والنُّبُوَّة والرّسالة. إن الحيازةَ المُتدرّجة للقراريط والدنانير [96]، التي أشار ابن عربي إلى بعض مراحلها هنا، هي حيازةٌ تُطابِقُ الدلالات الباطنية التي رآها في الآيات المُتتابعة لسُورة النَّصْر. ولن نشرح هذا المقطع ذا الرَّهافة القُصوى، ولكن ينبغي لنا مع ذلك أن نُشير إلى نُقطتين مُهمَّتَينِ هما: أن القِيراط الأخير من الدينار الرابع يُطابِقُ خَتْم الوَلاية، هذا من جِهة. ومن جِهة أُخرى يُلِحُّ ابن عربي، كما يفعل في عِدَّة مواضِعَ، على أن الرجولية يُمكن أن تُنسب إلى النساء كما تُنسَب إلى الرجال[34].

كذلك فإن «مَنزل الأُلفة» في الباب 278 يُلْمِعُ إلى الآية الأُولى من سُورة قُرَيْش 106 التي تُشير إلى وحدة القُرَشيِّينَ أفراد القبيلة التي ينتسب إليها النَّبي ﷺ (إذ إن كلمة إيلاف تُشارك كلمة أُلفة في المصدر والاشتقاق). غير أن الوحدة المَعنية هُنا هي تلك التي «تصل بين اللّه والمَخْلُوق» وهي وحدة يرمز إليها الحَرْف الأَوّل من هذه السُّورة، وهو لام ألف، الحَرْف المُمَثِّل للإنسان الكامل[35]. وإلى

(34) إن انشغالنا بذكر هذا المظهر من مظاهر مذهب ابن عربي سبَّبَ لنا في الماضي نقد بعض القُرّاء المُسلمين، ونذكر بأن تأكيدات ترجع إلى الطبيعة نفسها قد تكرّرت في عِدَّة مواضِعَ، مثلًا في الباب 73 الذي فيه، كما رأينا، وَصْفٌ لأنواع الوَلاية: فبعد أن يُحَدِّدَ ابن عربي اسم هذه الطبقة أو تلك من الأولياء يُضيف ملحوظةً في هذا المعنى هي («ومنهم الرجال والنساء» أو صِيغة مُماثلة»). وأكثر وضوحًا أيضًا جُملة (واردة في **الفُتُوحات**، م3، ص89) فيها يصرح بأنّ النِّساء والرِّجال يشتركون في جميع المَراتِب حتى في القُطْبية. وممّا له دلالة أن هذه الجُملة واردة في الباب 324 الذي يُطابِقُ مَنزل سُورة المُمْتَحِنة 60 التي يتعلّق عدد من آياتها بِوَضع المُسلمات داخل الأمة، وأن الآية ما قبل الأخيرة من هذه السُّورة تتعلّق بالخُصُوص بمُبايعة النساء للنَّبي ﷺ كالرجال. وهذه المُبايعة المُشار إليها هي من حيث التاريخ مُبايعة الحُدَيْبِية في السَّنة السادسة من الهِجْرة، ولكنّها في الوقت نفسه، في التصوُّف، الأُنمُوذج والتسويغ الشَّرعي لمبايعة التربية والتسليك. وبشأن هذا الموضوع انظر: **الفُتُوحات**، م4، ص494، و**مَواقِع النُّجُوم**، ص115-116؛ و**كتاب التراجم**، ص1، و39؛ إلخ.

(35) **الفُتُوحات**، م2، ص641. وقد أشار ابن عربي في بِداية الباب 322 (**الفُتُوحات**، م3، ص81) إلى أنّ كلمة قريش نفسها تشتمل، تبعًا لاشتقاقها، على فكرة الاجتماع. =

الآية الثانية يُرجع نصٌّ[36]، إن افتقد هذه الخلفية الكتابية (= القُرآنية)، فيه بعض الغُموض، وفيه أشار ابن عربي، في الواقع، إلى أنه في هذا المنزل، منزل الأُلفة، يتحقَّق «سَفَر الأبدال»، أي الأشخاص الذين يشغلون المرتبة الرابعة من مَراتب الوَلاية إن ابتدأنا العدّ من القُطْب الذي هو في قِمّة هذه التراتبية. إن سَفَر الأبدال هذا سَفَران: أحدهما إلى اليمن، والآخر إلى الشام (سورية). يتعلّق الأمر إذن بِلا أدنى شكّ برحلتَي الشتاء والصيف الواردتين في الآية الثانية من هذه السُّورة، وهُما رحلتان كانتا تتُمّان سنويًّا في عصر النَّبي ﷺ، إذ يجري السَّفَر من مَكّة نحو هاتين الجِهتين؛ في الشتاء نحو اليمن، وفي الصيف نحو الشام وبلاد الشمال (سورية). إن الإشارة الغامضة التي قدّمها الشيخ الأَكْبَر عن مُدة إقامة الأبدال في اليمن وفي الشام (سورية) -أربعة وعشرون يومًا في اليمن وستة أيام في الشمال (سورية)- تُحيل على عدد حُرُوف الآية (الأُولى) من سُورة قُرَيْش وهي أربعة وعشرون حَرْفًا حتى كلمة «الشتاء» والحروف الستة المُكونة لكلمة «والصيف»*.

وقد تبدو هذه الكيفية لقراءة الكتاب المُوحَى -شيئًا ما- غريبة ومُتصنَّعة. ولكن اليمن -بلد اليمين- الواقع في الجنوب (يظهر في الخريطة العربية، حيث الشرق في أعلاها، أنه فعلًا على اليمين) هو أيضًا المكان [97] الذي يأتي منه نَفَس الرحمان بناءً على حديث نَبَوِيّ[37]. أما الشمال الذي توجد فيه سورية فهو بالعربية الشِّمال، أي اليسار، جانب المَشْأمة: ﴿وَأَصْحَٰبُ

= [يقول: «والتَّقَرُّش: التقبُّض والاجتماع. ولما كانت هذه القبيلة جمعت قبائل سُمِّيت قُرَيشًا، أي مجموع قبائل..». المترجم].

(36) **الفُتُوحات**، م2، ص604.

[يقول: «فاعلم أن هذا المنزل هو منزل سَفَر الأبدال السبعة المُجتمعين المتألفين مع القَبْض الذي هم عليه بعضهم عن بعض وإنكار بعضهم على بعض مع وجود الصفاء فيما بينهم». المترجم].

* يقول ابن عربي عن سَفَر هؤلاء الأبدال إنَّهُ سَفَر روحاني لا جسماني، إذ إن سَفَرهم سَفَرٌ إلى الإلٰه وسَفَر إلى الذات، سَفَر الذات هو إلى اليمن، وسَفَر إلى الإلٰه هو إلى الشام. [المترجم].

(37) ابن حَنْبَل، م2، ص541.

ٱلْمَشْـَٔمَةِ مَآ أَصْحَٰبُ ٱلْمَشْـَٔمَةِ﴾ [الواقعة: 9]. فسَفَرُ الأَبْدال إذن هو سَفَر يتَّجه تبادليًّا نحو الرَّحْمة ونحو الشّدّة، وهو بتعبير الأحوال الروحانية، سَفَرٌ في اتجاه البَسْط وسَفَرٌ في اتجاه القَبْض. إن وظيفة الأبدال التنظيمية التي تُمارسها على الأقاليم الأرضية السبعة، وتقودها إلى استعمال البَسْط تارة والقَبْض تارة أُخرى تجاه الكائنات التي هي تحت سلطانها وحِمايتها، وظيفة تفترض أن يكون لديهم هذا التناوُب بين هاتين الحالتين. وتُشكل مَكّة، بفعل خُصُوصيتها المركزية، نقطة التوازن، حيث «الجَمْع بين الضِّدَّين»[38]. كذلك ينبغي استخلاص بعض الاستتباعات الأُخروية الضِّمنية: فالرحلة إلى اليمن تُطابِقُ مدار الشتاء، أي مولد المسيح (ﷺ) المذكور في القُرآن: ﴿وَرَحْمَةً مِّنَّآ﴾ [مريم: 21]. أما سورية، حيث سيلقى الدَّجّال عِقابه، فهي مَهبط المسيح في نهاية الزمان[39] بِوصفه خاتم الوَلاية العامة.

إن مِثالًا جديدًا يُبْرِز ضرورةَ ألّا يَغيبَ عن بالنا أبدًا أن عمل ابن عربي يغترف من «كنوز القُرآن»، وأنه ليس منطقيًّا تمامًا إلّا عندما نَرصد فيه بدقّة هذه الكنوز. ومن بين المُشكلات التي يطرحها، أوّلَ وهلةٍ، «فصلُ المَنازل» تَظْهَر مُشكلة القوائم في نِهاية أبواب هذا الفصل، القوائم التي تحصي عدد العلوم

---

(38) **الفُتُوحات**، م3، ص327.

(39) **الفُتُوحات**، م3، ص109-110. وبشأن علاقة المسيح بالرُّكن اليَماني من الكَعْبة انظر **الفُتُوحات**، م1، ص160؛ وعثمان يحيى، السِّفْر 2، ص401. وقد استعادَ علم التاريخ الإسلاميّ المُعطيات المسيحية بشأن ميلاد المسيح (انظر على سبيل المثال المَسْعُودي في **مُرُوج الذَّهَب**، القاهرة، 1964، 1، ص63). ويشمل اسم سورية (الشام) عند الجُغرافيين العرب مجموع بلاد الشرق، ويضمّ من ثَمَّ، لبنان وفلسطين. وبشأن وظيفة المسيح في آخر الزمان انظر كتاب **عَنْقاءُ مُغْرِب** حيث وَرَدَ عدد من المُؤشرات المُؤكدة بتدوينات مُحرَرَّة بألفاظ سرية (مُبعثرة ومُشوهة في عدد من الطبعات) قد تسمح بعض الشروح بالكشف عنها. ويهيِّئ السيد بكري علاء الدين تحقيقًا نقديًّا لهذا الكتاب. وهُناك معلومات أُخرى ينبغي البحث عنها في الباب 366 من **الفُتُوحات** بشأن «وزراء المهدي». ونُسَجِّلُ أنه في هذا الباب، إلى المسيح -الذي بسبب وِلادته دون أب أرضي، ينفلت من الشُّروط البشرية العادية- تُشير (بمرجعية الآيتين: 18 و22 من سُورة الكهف) جُملة: «لهم حافظ ليس من جنسهم» (م3، ص328).

الخاصة بكل مَنزل، وهي طويلة جدًّا في بعض الأحيان. فهذه القوائم تجمع بين مفاهيم سَعَيْنا، دون جَدوى، إلى إقامة رابط منطقي بينها، والانطباع الذي تكوَّنَ لدينا عند قِراءتها هو أننا أمام فِهْرِس اعتباطي، لا يغفر عدمَ ترابطه إلا كونُه مبنيًّا على إلهام، لا مدخل لنا فيه. والحال أنه مع عدم قدرتنا على تسويغ مُحتواه بكيفية مُفَصَّلة، وهو ما يفرض علينا مُقارنة عدد كبير من الآيات القُرآنية بصفحات كاملة من كتاب **الفُتُوحات**، فإننا نُشير ببساطة إلى أن كل علم من العلوم المُشار إليها له علاقة بمُحتوى آية أو عدة آيات من القُرآن المُوافقة للمنزل المَعْني بالأمر. ونجد أنفسنا، مرّة أُخرى، أمام نُصُوص [98] غير منظَّمة في الظاهر، ولكن عندما نُدرك المبدأ الذي يحكم تتاليها، نكون أمام تماسك خَفِيّ. فَفِي الباب 329 (سورة 55: الرحمن)[40]، نجد «علم فهم القُرآن» يُشير إلى الآية 4 من السُّورة: ﴿عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ﴾. [فالله هو المعلّم] و«الهاء» في «علّمه» تعود إلى ما سبق وهو «الإنسان» ﴿خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ ۝ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ﴾. وعلم الحساب يُطابِقُ كلمة حُسبان، الحساب، ﴿ٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ﴾ الآية 5. وعلم تقرير النِّعَم الظاهرة والباطنة يُطابِقُ الآية 13: ﴿فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾، وهي آية تتكرَّر كلازمة طوال هذه السُّورة. وعلم الفَناء وعلم البَقاء يُطابِقانِ الآيتين 26-27: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۝ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَـٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾. وكذلك في الباب 366[41]، يُحيل علم الاشتراك في الأَحدية بوضوح شديد على الآية الأخيرة من سورة الكهف وهي: ﴿وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا﴾. وعلم الإنزال الإلٰهي له علاقة بأوّل آية من سُورة الكهف وهي: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ ٱلْكِتَـٰبَ﴾، وكذلك علم الكلام الإلٰهي المُستقيم يحيل على الآية نفسها، لأن تتمّة الآية تُخبر عن هذا الكتاب أنّ اللّه لم ﴿يَجْعَل لَّهُۥ عِوَجَا ۜ﴾. وعلم الزيادة في الزمان والنُّقصان هو صدى للآية 25 من سُورة الكهف وهي: ﴿وَلَبِثُوا۟ فِى كَهْفِهِمْ ثَلَـٰثَ مِا۟ئَةٍ سِنِينَ وَٱزْدَادُوا۟ تِسْعًا﴾. إن هذه الحالات القليلة -الباب 366 يُمكن وَحدَهُ أن يُقدم لنا

(40) **الفُتُوحات**، م3، ص107-110.

(41) **الفُتُوحات**، م3، ص338-340.

عشرات من هذه الأمثلة- لم نُشِر إليها إلا على سبيل التوضيح، وإن ترجمتنا لها قد أضعفت حُمولتها: فإن استعمال ابن عربي المُتكرِّر جدًّا لألفاظ مُماثلةٍ لتلك التي نجدها في الآيات ومُطابِقَةٍ لكُلِّ علم من العلوم أو استعمال ألفاظ من المصدر نفسه للمفردة القرآنيّة، يجعل شبكة المصادر القُرآنية التي تحيل عليها هذه المقاطع من الفُتُوحات، ظاهرة عند التعبير باللُّغة العربية.

وقبل أن نُتابع فحص وجوه أُخرى من عمل ابن عربي كي نبحث فيها عن تفسيرِ تَكَوُّن هذا العمل وهندسته، سيكون من المُلائم العودة إلى السؤال الذي طرحناه في بِداية هذا الفصل.

هل من المعقول أن نعتقد أن لا أحد من هؤلاء الأشخاص الذين أشرنا إليهم ليس في مُستوى تقديم حل لمُختلف المُشكلات التي عَرَّجنا عليها؟ هل يجب أن نفترض بكل بساطة أنهم كانوا جاهلين لها؟ [99] وسواء تعلَّقَ الأمر بالسُّنّة أو بالشيعة فإنهم جميعًا، عندما يُناقشون موقفًا من مواقف الشيخ الأَكْبَر، يُكِنُّون له احترامًا بَيِّنًا. فكل شيء كتبه يُثير اهتمامهم. فكل عمل من أعماله قد تفحّصوه بانتباه يقظ تشهد عليه الشروح الثاقبة لفِكره التي تُقدم لنا كتبهم أمثلة كثيرة لها. إنهم، مثل الجامي الذي ذكرنا حِكايته من قبل، لا يتوانَونَ البتّة عن فهم حتى أكثر المظاهر غُموضًا وأكثرها إبهامًا من العمل الأَكْبَري، ويبحثون بحماسةٍ لا تكلّ من أجل حلّ هذه المُشكلات. من الواضح إذن أن أغلبهم، إن لم يكن جميعهم، لم يستطيعوا إغفال المُشكلات التي تَحدّثنا عنها، ولا الاستسلام لتركها بِلا حلّ. وفي أقل تقدير، فإن هذه الحلول، التي نظن أننا بَيَّنّاها، قد نُبِّهَ عليها بعدد من المُؤشرات التي لا يُمكن أن تُفلت منهم.

وزيادة على ذلك فإن الأمر لا يُمكن أن يتعلّق إلا بسكوت مقصود. فما أسباب هذا السكوت؟ فَفِي بِداية كتاب **نَصّ النُّصُوص** تكلم حيدر أَمُولي -في مُقدمة تمتد إلى عشر صفحات- على ضرورة كتم الأسرار الإلٰهية عن غير أهلها، مُؤيِّدًا هذه القاعدة بآيات قُرآنية وأحاديث نبوية وفقرةٍ طويلةٍ من

الفُتُوحات. ويُشير أيضًا، كي نفهم حقيقةً كِتابات ابن عربي، إلى ضَرورة وجود عَلاقة مُناسبة روحية بمُؤلِّفها، موضحًا أن هذه العلاقة هي وحدها التي تكون استثنائية (حتى عند الأقطاب ومن يُماثلهم). وقد قال ذو النُّون المِصْري، قبله بقُرون، بالنصيحة نفسها وهي «قلوب الأحرار قبور الأسرار». ويفيض الأدب الصّوفي في جميع العصور بِصِيَغ مُماثلة. لكن هل يتعلَّق الأمر حقًّا بالأسرار الإلٰهية بحسب عبارة حيدر أَمُولي؟ وأية أهمية يُمكن أن نعزوها إلى الكشف عنها؟ إن ابن عربي، في نهاية المَنزل الخامس، الذي يُطابِقُ سورة النصر، بعد أن تحدَّث عن البيوت والخزائن والأقفال والمفاتيح، يُشير إلى أنه إن كان ساكتًا عن دلالة هذه الكلمات الرمزية، فإنما ذلك من أجل إبطال ادعاءات الكاذب[42]. إن هذا لا يعني [100] أنه يكفي الكَشْف عن معنى هذه الكلمات كي نفهم ما أتى به الشيخ الأَكْبَر، ولكن لا بُدَّ من حَلِّ هذه الألغاز البسيطة وأُخرى مُشابهة كي نَحْظى بفرصة الدخول إلى الأسرار الحقيقية لعمله، التي هي ذات طبيعة مُغايرة ولا ترتضي لنفسها أن تكون في جدول من التقابلات. إن وظيفة هذه العوائق الصُّورية تجاه تفسير النصّ هي في الوقت نفسه ردعيّة، لأنها تحبط القراءة المُتسرِّعة التي تُؤدي إلى غايات موهومة؛ وإيقاظية، لأنها تُثير يقظة الأذهان التي تَعُدَّ **الفُتُوحات** شيئًا آخر غير مُجَرَّد موسوعةٍ ضخمةٍ أو مُصَنَّفٍ يضم أنواع الزَّندقة، وتقود هذه الأذهان إلى أن ترى أن هذا العمل لا ينفصل عن القُرآن الذي منه يستمدّ مادته وبِنيته.

إن تكتُّم كِبار شُرّاح ابن عربي المُبرّزينَ عبر العصور قابل إذن للتفسير بسهولة، ولكن يجب ألّا يقود إلى الذهاب إلى أنّ حلّ مُشكلات من هذا النوع لا مَثيل له وغير مَسبوق. فكلُّ مَن يزعم اليوم أنّه قد عثر، أخيرًا، على مفاتيح **الفُتُوحات** إنّما يدلُّ على تعجْرف مُضحك، ويشهد بذلك على جهله العميق

(42) **الفُتُوحات**، م2، ص590. [يقول «قد ذكرنا ما يحوي عليه هذا المنزل (منزل الأَجَل المُسَمَّى) وسكتنا عن بيوته وخزائنه. فما من منزل إلا وله بيوت وخزائن وأقفال ومفاتيح، ولكن يطول ذكرها في كل منزل، وربما إذا بيَّناها يدّعيها الكاذب». المترجم].

للتراث الأَكْبَري الحَيّ على الدّوام الذي يضمن دون انقطاع نقل هذه المُعطيات ومُعطيات أُخرى كثيرة. ولم يكن وَرَثَة الشيخ الأَكْبَر الحقيقيُّونَ قطّ جَمعًا غفيرًا وعددًا كبيرًا، غير أن تَرِكَتَهُ لم تكن في أية لحظة من اللحظات تَرِكَة دون وارث. ومن غير الذهاب بعيدًا سنقف عند استدعاء كتاب **مَنزل المَنازِل**، الذي بيَّنا أهمِّيته هنا، ليكون شهادةَ مُوثّقة لهذا الإثبات: فقد تفضّل ناسخ مخطوط **مَنزل المَنازِل** بترجمة واضحة للاسم «مَنازل» المُحَيِّر، وذلك بأن أضاف بيده بين سطور النصّ بخط صغير ولكنه مقروء ما يأتي: «يعني سُورة (كذا)...»، ومن الواضح أنه لم ينتظر الوصول المُتأخر لبعض المفاتيح من أجل فتح أقفال **الفُتُوحات المَكِّيَّة**. لكن من المُؤكد أنه لم ينسَ أنّ عُبور هذه الأبواب لا يعني اجتياز كل الأسوار[43] [101].

(43) تحمل السطور الأخيرة تاريخ عام 937هـ/ 1531. ونحن ندين للناسخ نفسه بعدد آخر من النُّسَخ لمُؤلَّفات ابن عربي مجموعة مع **مَنزل المَنازِل** تحت الرقم فاتح 5322. ونُشيرُ هنا إلى أن ثَمَّةَ مخطوطات أُخرى، لا تُوجد كلها في المكتبات العامة، تشهد بملحوظاتها على أن ناسخ مخطوط **مَنزل المَنازِل** لا يُمثل حالة مُنفردة.

الفصل الرابع

﴿فِي ٱلۡأٓفَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمۡ﴾

[فُصِّلَت: 53]

لقد أَطَلْنا في فصل المنازل، الذي هو من بين الفصول السّتة **للفُتُوحات** الفصل النَّمُوذجي على نحوٍ مُزدوج؛ بِما يُمثّله من غُموض ظاهر في ترتيبه، ومن بساطة خطّية لنظامه عندما نفهم المبدأ الذي يحكمه.

إن الدعوة إلى عَدِّ سِلْسلة المنازل المئة والأربعة عشَرَ مراحِلَ صُعود وعُرُوج، فهي من ثَمَّ في نظام مُتصاعد، أَمرٌ صاغَه ابن عربي بوضوح. وإن استجاب القارئ لهذه الدعوة فسيستطيعُ إزالة غُموض النصّ بالتدريج، وإن السّلسلة المَعكوسة للسُّوَر تُقدِّم له في كل مرحلة علامات ضروريةً. فالروابط المتينة التي بدأت تتكشّف لنا -والتي يُلِحّ عليها بِشدة- بين القُرآن وعمل الشيخ الأكْبَر كُلِّهِ ليس إدراكها دائمًا بالأمر اليسير. فأبعاد هذا العمل تمنع من أن نعمد في هذه الصفحات إلى التنقيب المُنَظَّم الذي لا يحمل معه، على كل حال، في الغالب الأعمّ، معلوماتٍ ذات معنى إلا إلى الذين لديهم معرفة مُعَمَّقة لهذا العمل. وسنُحاول مع ذلك توسيع بحثنا ليشمل كِتابات أُخرى، يقودنا فَحْصُنا لها، بِلا شكٍّ، إلى **الفُتُوحات** وإلى مُشكلة بِنية **الفُتُوحات**.

وبعضُ هذه الأعمال أو المُؤلَّفات لا تستدعي هُنا ملحوظاتٍ خاصة: إنها تلك التي لها شكلُ شرح مُتتابع أو غير مُتتابع، فإن لها بالقرآنِ عَلاقةً عُضويةً مُعَبَّرًا عنها بِصراحة. إن هذا هو حالة **إيجاز** [103] **البَيان في الترجمة عن القُرآن**، الذي

نَشَره حديثًا من طرف محمود الغُراب الذي كُنّا قد أشرْنا إليه من قبلُ[1]. فعلى الرَّغْم من أن الموضوعات أو التيمات الكُبْرَى للمذهب الأكْبَري لم تكن غائبة عن هذا الكتاب، فهو تفسير بالمعنى الدقيق للكلمة، يشرح النصَّ القُرآني آيةً آيةً ولكن على نحوِ «مُخْتَصَر» كما يُشير إلى ذلك عُنوان الكتاب، وضمن نوع من الالتحام الدقيق بالحرف[2]. وكتاب **إشارات القُرآن** ذو طبيعةٍ مُغايرةٍ؛ فهو مجموعة إشارات مُختزلة جدًّا، مُنطلقها آية أو جزء من آية مأخوذة على التوالي في كل السُّوَر من سُورة الفاتحة إلى سُورة الناس. أما المُؤشرات التي يُمكن استخلاصها من ابن عربي عن تفسيره **الكبير**، وهو تفسير مفقود اليوم[3]، فتُبين أنه قد سَلَكَ فيه أيضًا النظام التقليدي لتتابع السور، وقد فَسَّرَها كما يقول انطلاقًا من منظور ثلاثي: الجلال والجمال والكمال[4]. وهذا المنظور الأخير هو جَمعٌ للمنظورَيْنِ السابقين.

---

(1) انظر الفصل الأول، الحاشية 11، و12. يوجد في بغداد، كما يقول لويس ماسينيون، على ما ذكر عثمان يحيى في **مُؤلّفات ابن عربي**... (رقم 268) مخطوط بخط ابن عربي لهذا الكتاب، وهو مخطوط يُمكن أن نَفترض أنه أكمل من المَخْطُوط (Dogmulu, 9, f. 1b-179b) الذي اعْتمده محمود الغُراب والذي يقف، كما قلنا، عند نهاية السُّورة الثانية من القُرآن. فإن عددًا كبيرًا من المُؤشرات التي قَدَّمها ابن عربي في النصّ نفسه وفي **الفُتُوحات** تسمح لنا فعلًا باعتقاد أن كتاب **إيجاز البيان** وإن لم يكن تفسيرًا كاملًا، فإنّه يمتد مُطولًا إلى ما بعد هذه السُّورة (انظر مثلًا **الفُتُوحات**، م3، ص64). [يتعلّق الأمر هنا بمنزل الصِّفات القائمة المنقوشة بالقلم الإلٰهي في اللَّوح المحفوظ الإنساني... ومن العلوم التي تُستفاد من هذا المنزل علم القلوب وعلم العلامات وعلم الإصرار وبما يتعلّق، ويقول: «وقد بَيَّنّاه في كتاب **إيجاز البيان في الترجمة عن القُرآن** في قوله تعالى في آل عمران، ﴿وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَىٰ مَا فَعَلُوا﴾ فانظره هُناك». المترجم].

(2) «غرضنا التنبيه والإيجاز وما يدلّ عليه اللفظ» (تحقيق محمود الغُراب، ص136).

(3) انظر مقدمة كتابنا هذا، المُلاحظة رقم 37.

(4) ابن عربي، **الفِهْرِس** (في كتاب **الدُّرّ الثمين في مناقب الشيخ محيي الدين** لإبراهيم القارّي البغدادي، تحقيق صلاح الدين المُنَجِّد، بيروت، 1959، ص47، رقم 6). إن هذه الملحوظة غير واردة في نصّ الإجازة الذي حقَّقه عبد الرحمن بدوي. وهُناك اختلاف آخر هو صيغة **الفِهْرِس** التي استُعيدت في **المناقب**، وهو بِلا شكّ لاحق، يُشير إلى أن هذا التفسير يمتدّ إلى سُورة مريم (السُّورة 19) لا إلى الآية 60 من سورة الكهف (السُّورة 18) فقط [في **الفِهْرِس** نجد القول الآتي: «**كتاب الجمع والتفصيل في أسرار** =

ومن جِهة أُخرى توجد في **الديوان** سِلْسلة مُتصلة من مئة وأربع عشرة قصيدة[5]، مُستوحاة من «أرواح السّور»، والمصدر القُرآني لهذه القصائد واضح تمامًا. وقد أعلن ابن عربي في نِهاية هذا المجموع من القصائد أنّ أبياتها قد كُتبت على ما أعطاه وارد الوقت، من غير مزيد ولا تدخّل فكر. ونُسَجِّلُ هُنا أن عُنوان هذه القصائد ومضمونها يحملان مُؤشرات ثمينة، وأن بعض التشابهات في الألفاظ تُثير الانتباه إلى الإحالات القُرآنية لِكتاباته التي تختفي فيها هذه الإحالات أو تكاد تكون غير ملحوظة.

وإن كتاب **الإسْرا** الذي كتبه ابن عربي في فاس سنة 594هـ هو على ما يبدو أول نصّ ألّفه في المِعْراج الروحي. وهذا الموضوع نفسه سوف يرجع إليه لاحقًا بطرائقَ مُختلفة في **الفُتُوحات** (في البابين 167 و367)، وفي **رسالة الأنوار**. وفي هذا الكتاب الأخير المكتوب نثرًا مَسجوعًا، نَجد بعض العناصر التي تُشكّل

= **معاني التنزيل** أكْملت منه إلى سورة مريم، وجاء بديعًا في شأنه، وما أظن في البسيطة مَنْ نَزَع في القُرآن ذلك المَنْزَع، وذلك أني رتَّبتُ الكلام فيه على كل آية في ثلاث مقامات: مقام الجلال أولًا ثم مقام الجمال ثم مقام الاعتدال... وهو مقام الكمال، فآخذ الآية من مقام الجمال والهيبة فأتكلّم عليها حتى أَرُدَّها لذلك المقام بألطف إشارة وأحسن عبارة، ثم آخذها بعينها وأتكلّم عليها من مقام الجمال... ثم آخذ تلك الآية بعينها فأتكلّم عليها من مقام الكمال لا يشبه الوَجهَين المُتقدمين...» المترجم]. إن تفسير ابن عربي للآيتين 6 و7 من السُّورة 2 (البقرة)، كما ذكرنا في الفصل الثاني من كتابنا، يُقدم مِثالًا مُتميزًا لما سيكون عليه تفسير القُرآن من وجْهة مقام الجمال، وهي وِجهة نظر تُهيمن على الأولياء ذوي النمط العيسوي، كما سجّلنا ذلك في كتابنا **خَتْم الأولياء**، مرجع مذكور، ص102، وأمّا وِجْهة مقام الجلال فهي مُوسَوِية، ووِجْهة مقام الكمال وِجْهة مُحَمَّدية.

(5) **الديوان**، ص136-171. تتسلسل هذه القصائد أيضًا تسلسلًا مُطابِقًا للترتيب التقليدي للسُّوَر. فما عدا شطرًا واحدًا (في ص157 من البيت الأول من القصيدة الخاصة بسُورة الرحمن) هو الواردُ في **الفُتُوحات** (م3، ص483) ليس لدينا حتى الآن أي أثر لهذه الأشعار في أيّ كتاب من كتب ابن عربي، على الرَّغْم من أنه في الديوان تُستعاد نُصُوص من كتابات أُخرى مثل **مواقع النّجوم** وكتاب **الإسْرا** و**الفُتُوحات**، إلخ. إن ر. دولادرِيير R. Deladrière الذي نُدين له بأن وضع بين أيدينا عملًا طويلًا عن مصادر الديوان، لا يزال غير منشور، قد أكّد لنا هذه النُّقطة.

صدى لمقاطع تنتمي إلى أدب المِعْراج، أي إلى المُعطيات التقليدية التي تتحدّث عن مِعْراج [104] النَّبي ﷺ.

لكنَّ النصَّ قد بُنِيَ في تناغُم مع وَحدة قُرآنية دقيقة جدًّا: لا من سورة الإسْراء (السورة 17) كما يُوحي بذلك عُنوان الكتاب، وهي السورةُ التي ذكر منها ابن عربي في مُقدمة[6] كتابه هذا الآية الأُولى المُتعلّقة بإسراء النَّبي مُحَمَّد ﷺ، لكن من الآيات السبعِ الأُولى من سُورة النَّجْم (السورة 53) التي منها استمدَّ ابن عربي عددًا كبيرًا من العبارات المُتميّزة التي تصف هذه الرحلة السماوية: سِدْرَة المُنْتَهى، وقاب قوسين أو أدنى، والفعل «أَوْحَى».

لقد تأكَّدت هذه العلاقة بسُورة النَّجْم بمقطع[7] يوضّح فيه الشيخ الأَكْبَر أن مُحَمَّدًا ﷺ يُشاركُ مع جميع الأنبياء السابقين في السُّوَر المُمْتدة من سُورة البقرة (2) إلى سُورة الطُّور (52)، وأن نبي الإسلام يختص بالسُّوَر المُمْتدة من سُورة النَّجْم إلى آخر القُرآن. وفي كتاب غير منشور هو **مشاهد الأسرار القُدْسية**[8]، الذي وَرَدَ فيه وصف أربعةَ عشرَ مشهدًا من هذه المَشاهد القُدسية، نجد هذه العلاقة، ومن المُحتمل جدًّا أن يكون مُنطلقها هو الآية 18 من سُورة النَّجْم وهي: ﴿لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ ءَايَٰتِ رَبِّهِ ٱلْكُبْرَىٰٓ﴾. ويَصحَبُ كتاب **المَشاهد** عُمومًا في مجاميع

(6) **كتاب الإسْرا إلى المقام الأسْرى**، تحقيق وشرح سعاد الحكيم، بيروت، 1988، ص52. وزيادةً على هذا التحقيق الذي يَفْضُل كثيرًا طبعة أُخرى صَدَرت لهذا الكتاب في حيدرآباد، 1948، راجعنا المخطوط BN 6104, f. 28b-58b ومخطوط فاتح 5322, f. 97-108 (في مجموع يعود إلى الناسخ المُشار إليه في الفصل الثالث، الهامش 43) (الآية الواردة في مقدمة ابن عربي لكتاب **الإسْرا** هي: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا﴾ [سورة الإسْراء، الآية: 1]).

(7) نفسه، ص177؛ وانظر أيضًا بشأن الآيات السبع عشرة الأوائل من السورة 53 كتاب **التَّنَزُّلات المَوْصِليَّة**، ص98-100.

(8) **مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلٰهية**، مخطوط BN 6104, f. 11-28b. (لم يذكره عثمان يحيى في **مُؤلَّفات ابن عربي، تاريخها وتصنيفها**)؛ شهيد علي 1340, f. 88b-108b (ونُدين في فحصنا لهذا المخطوط الأخير بالجميل للسيِّد مصطفى طَهْرَلي الذي نَسَخَ لنا بيده نُسخة من هذا المخطوط). [حقَّقه وترجمه إلى الإسبانية د. سعاد الحكيم بالمشاركة مع د. بابلو بينيتو، منشورات جامعة مارسيه، 1996].

المخطوطات، **كتاب الإسْرا**، وهذا ليس بمَحْض مُصادفةٍ: فقد أَلَحَّ إسماعيل ابن سَوْدَكِين، الصديق الوفي لابن عربي، الذي ترك لنا شرحًا (أو بالأحرى دوَّن كما هي عادته الشرحَ الشَّفَوي الذي قَدَّمَه ابن عربي لهذا الكتاب أو ذاك)، على أن هَذَين النّصين لا ينْفصلان[9]. والحال أن كلمة «نَجْم» تتردّد بانتظام في عُنوانات المشاهد: «مشهد نُور الوجود بطلوع نَجْم بحر العِيان»، و«مشهد نور الأحد بطلوع نَجْم الإقرار»، و«مشهد نُور الحَيْرة بطلوع نَجْم العدم»، إلخ*. إن اختيار كلمة ما أو تكرارها أيضًا ليس أمرًا عَرَضيًّا عند ابن عربي[10].

وثَمَّةَ نُقطتان تستحقّان الاهتمام في **كتاب الإسْرا**. إحداهما ترجع إلى سنواتٍ

---

(9) وَرَدَ شرح ابن سَوْدَكِين وعنوانه **كتاب النجاة من حُجُب الاشتباه**، في مخطوط فاتح (f. 5322 169b-201) بالنسبة إلى **كتاب الإسْرا**، و (f. 201-214) بالنسبة إلى **كتاب المشاهد**. وبشأن عدم قابلية هذين الكتابَيْن للانفصال فيما بينهما انظر f. 169b و 201 a. ونُشيرُ هنا إلى أن كتاب رسالة **في الوَلاية** الذي طبعَهُ بالقاهرة (**مجلة أَلِف**، 1985، ص7-38) حامد الطاهر ليس سِوى بِداية كتاب **المشاهد** (f. 1-13. du ms. BN 6104). وتُهيِّئ الدكتورة سعاد الحكيم تحقيقًا لشرح رائع لكتاب **المَشاهد** يعود لسِتّ العَجَم بنت النَّفِيس، وهو كتاب ابتدأ برؤيا التقت فيها ابن عربي بحضور جماعة من الأنبياء (انظر مخطوط Berlin We. 1833, f. 2b-3) ونستخْلص منه أن سِتّ العَجَم قد امتنعت في نهاية الأمر قصدًا عن شرح بنية مشاهد الأسرار. [**شرح مشاهد الأسرار، للسِّت عجم بنت النفيس البغدادية**، تحقيق د. سعاد الحكيم، ود. بكري علاء الدين، المعهد الفرنسي، دمشق، 2004].

* كل نور يحصل بطلوع نَجْم. وهذه الأنوار بالتتابع هي: الوُجود والأَحد والسُّتور والشُّعور والصَّمْت والمَطْلع والسّاق والصَّخْر والأَنْهار والحَيْرة والأُلُوهية والوَحدانية والعُمد والحِجاج، وهي تطلع بطلوع النجوم بالتتابع: العِيان والإقرار والتأييد والتنزيه والسلب والكَشْف والدُّعاء والبَحْر والرُّتَب والعَدَم و«لا» والعبودية والفردانية والعدل. [المترجم].

(10) تقتضي الرمزية المُزدوجة للطُّلوع والأُفُول التي تؤدّي دورًا مُهِمًّا في كتاب مواقع النُّجوم للشيخ الأكْبَر (القاهرة، 1325هـ و1384هـ) منّا تفسيرات لا نستطيع أن نُقدمها هنا. فقد فَسَّر ابن عربي، بحَسب شرح ابن سَوْدَكِين، الآية الأُولى من سُورة النَّجْم: ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ﴾ بربطها بالآيات المُمتدّة بين الآية 76 والآية 78 من سُورة الأنعام التي تقص رؤية إبراهيم (عليه السلام) للأُفول المتتابع للأجرام السماوية من نجوم/ كواكب وقمر وشمس. [هذه الآيات هي قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْأَفِلِينَ * فَلَمَّا رَءَا ٱلْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلضَّآلِّينَ * فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّي هَٰذَآ أَكْبَرُ فَلَمَّآ أَفَلَتْ قَالَ يَٰقَوْمِ إِنِّي بَرِيٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾. المترجم].

قبل الحدث الذي وُلِدَ منه كتاب **الفُتُوحات المَكِّيَّة**، وهو اللّقاء الأول [105] بالفتى، وهو «فتى روحاني الذات، ربّاني الصّفات»[11]، فتى خَرَّ ابن عربي «ساجدًا بين يديه»[12]. فبعد لِقاء هيَّأَ الفتى فيه السالك لامتحان الطريق احْتجب عنه، «ثُمَّ احْتَجَبَتْ عنّي ذاته وبقيتْ معي صِفاته»[13]. إن للفتى، كما هو الأمر في **الفُتُوحات**، وظيفة **تعليمية**، وتَماثُل الأدوار التي يؤدّيها في كِلتا الحالتين يظهر بوضوحٍ في الإشارة إلى مكان اللّقاء: فهذا اللّقاء، في **الفُتُوحات**، قد حدث بجوار الكعبة، في «مركز الأرض»، وفي **كتاب الإسْرا** كانَ في «ينبوع أرِيْن»، أي في موقع يُمثِّلُ هو أيضًا، بحَسَبِ الجُغرافيا الكونية الإسلامية، مركزَ العالَم، لأنه تَفْصِلُهُ مسافة واحدةٌ عن الجِهات الأرْبع[14]. [والنُّقطة الأُخرى]، أنّ مصدر الإلهام واحد في الكتابين: فعن الاسم «المُتكلِّم»، عن اللفظ القُرآني، يصدران معًا، ومن ثمة ليس عجيبًا أن نجد في بِداية **الفُتُوحات** القصيدة الواردة في مُقَدِّمة **كتاب الإسْرا** حيث عرّف الفتى بنفسه بالمُفردات الآتية:

أنا القُرآن والسبع المثاني[15].

---

(11) **كتاب الإسْرا**، ص57.

(12) نفسه، ص67.

(13) نفسه، ص68.

(14) نفسه، ص57. [أرِيْن هو محلّ الاعتدال في الأشياء، ويُفيد أن العلم الذي ظَهَرَ في هذه المرتبة مُعتدل لا انحراف فيه. وهذه ملحوظة الدكتورة سعاد الحكيم. المترجم].

(15) نفسه، ص58-59؛ **الفُتُوحات**، م1، ص9؛ وعثمان يحيى، السِّفْر 1، ص70. وهذه القصيدة في **كتاب الإسْرا** تضم بيتين إضافيين. البيت الأول المذكور هنا هو الذي أوردناه في مُقدمتنا (أنا القُرآن والسبع المثاني) والذي له صَدى في قصيدة لشيخ جزائري مُعاصر، وثَمَّةَ مقاطع أُخرى من **كتاب الإسْرا**، حيث الفتى لم يُسَمَّ بعد، تحمل مُؤشرات تكميلية بهذا الصدد. ونقْترح العودة إلى هذا الموضوع في عمل مُقبل. [هذه القصيدة مُكوّنة من خمسة أبيات في **الفُتُوحات**، وفي **كتاب الإسْرا** من ثمانية، مع بعض الاختلافات في بعض الألفاظ (في **كتاب الإسْرا**):

أنا القُرآن والسبع المثاني — وروح الروح لا روح الأواني

فؤادي عند معلومي مُقيم — يناجيه وعندكُمُ لساني =

ومن جِهة أُخرى، هذا يُشكّل معلومة دالّة -سيُؤكدها نصّ آخر سنتحدّث عنه فيما بعد- على السَّيْرُورة التي تقود، عند ابن عربي، من المُشاهدة إلى الكتابة. فالشيخ الأَكْبَر يُصرّح في إجابة له عن سؤال لابن سَوْدَكين بأنّ ما أودعه كتابه قائم على إدراك معانٍ مُجرّدة عن المواد، وبأنّه في مرحلة ثانية، بعون من اللّه، يكسو [ابن عربي] هذه المعاني المُجرّدة أشكالًا لولاها لاستحال نقلها إلى الآخرين(16).

إن علاقة كتاب **الإسْرا** بالقُرآن واضحة جدًّا، بخلاف المُؤلّفات التي نَظَرنا فيها سابقًا. وهذا الوضوح لا يَصْدُق أيضًا على الكتب الأُخرى للشيخ الأَكْبَر، وقد خصّصنا الصفحات الآتية للنظر في بعض هذه الكُتُب. إن كتاب **العَبادلة** (ويقصد بالعَبادلة مجموع اسم عبد الله) يقدّم نفسه بِوصفه مُتوالية من الحِكَم المنسوبة إلى سِلْسلة من الأشخاص الذين يُسَمَّون كلهم باسم

= فلا تنظر بطَرْفِك نحو جسمي وَعَدِّ عن التنعُّم بالمغاني
وغُص في بحر ذات الذات تُبصر عجائب ما تبدّت للعيانِ
وأسرارًا تراءت مُبهماتٍ مُستَّرَةً بأرواح المعاني
فمن فهم الإشارة فَلْيَصُنْها وإلا سوف يُقتل بالسِّنانِ
كحلّاج المحبّة إذ تبدّت له شمس الحقيقة بالتداني
فقال أنا هو الحق الذي لا يُغيّر ذاته مَرُّ الزمانِ

أما المُؤشرات التكميلية لوصف الفتى قبل معرفة حقيقة اسمه فمنها: روحاني الذات، وربّاني الصفات، وعِصامي، والداعي إلى الوجود، والآمر بخلع النّعْلَيْن، والمُرْسَل إلى المَشْرِقَيْن وإلى موضع القدمَيْن، وبينه وبين ابن عربي ثلاثة حُجُب: حجاب الصِّفات والأفعال والانفصال، وليس ببسيط ولا مُركّب، وليس بداخل بالذات ولا بخارج بالصفات، إلخ. واسمه هو الكتاب الذي سَمّاه مَسْطورًا، والقُرآن والسبع المثاني، والرداء، والسر الذي صَيَّر الظلمة نورًا، والخليفة، والوزير والكاتب والمثل والثوب، إلخ التقاهُ ابن عربي بينبوع أرِيْن (هذا في **الإسْرا**) وفي **الفُتُوحات** حدثَ اللقاء بالفتى عند الحَجَر الأسود. ومن أسمائه: الفتى الفائت، والمتكلِّم الصامت، وليس بِحيٍّ ولا مائت، والمركّب البسيط، والمُحاط المُحيط، إلخ. المترجم].

(16) **كتاب النجاة من حجب الاشتباه**، مخطوط f. 171b.

عبد الله. [106]، ونَسَبُ كلٍّ واحد منهم يتحدَّد بذكر مَرْتَبتَيْن من البُنوة (ابن ... ابن) بحيث يضمّ كل اسم على العُموم اسمًا إلٰهيًّا واسم نبي من الأنبياء (نحو: عبد اللّه بن إدريس بن عبد الخالق، وعبد اللّه بن مُحَمَّد بن عبد الواحد...)(17). وتسمح الخاصية المُميزة للمَقُولات المنسوبة إليهم بأن نعرف أن كلَّ «عبد اللّه» يُمثّل هُنا نمطًا خاصًّا من المعرفة الرُّوحانية ومن الوَلاية. فلا جَدوى إذن في مُحاولة تعيين تاريخي لهؤلاء، إذ إنها ستكون محاولة فارغة من المعنى: فابن عربي هو الذي يُعَبِّر عن نفسه من بِداية نصّ هذا الكتاب إلى نهايته، ومُقدمة هذا الكتاب لا تترك أي مجال للشكّ في هذا الموضوع. فَفِي هذه المُقدمة يُصَرِّح بأنه الـ «مُتَرْجِم» لمُختلف أشكال الوَلاية، وهو الذي يمتلك كل اللُّغات (جامع أَلْسِنة)، وهذه إشارة واضحة إلى وظيفة «خَتْم الوَلاية المُحَمَّدية» التي يُطالب بها لنفسه. إن دور «المُتَرْجِم» هو بِلا شكٍّ الدور الذي يصف به نفسه في عدد من مُؤلَّفاته(18).

إن قِراءة كتاب **العَبادلة** الذي نجد فيه عددًا من العِبارات المُوجزة إيجازًا عجيبًا لأفكار المذهب الأَكْبَري، ليست أقل تشويشًا، فلا منطق يظهر مُنَظِّمًا لتتابُعِ أبوابه. لكن الاطِّلاع على مُؤلّفات ابن عربي يُعلِّمنا وجوب الانتباه الدقيق إلى بِداياتها: إلى عُنوانات الكُتُب أو الأبواب، وإلى الخُطبة التمهيدية، وإلى القصائد المُمَهِّدة لكل باب(19). فغالبًا ما نَعْثُر هُنا على المُؤشرات التي تسمح لنا بالكشف عن غوامض النصّ. والحال أن دِيباجة **كتاب العَبادلة** تضمُّ، على

(17) كتاب **العَبادلة**، القاهرة، 1969، ص39. اعْتمد هذا التحقيق على ثلاث مخطوطات لا يُقدم لنا المُحقّق عنها (ص38) إلا إشارات غائمة، فجاء المضمون دون المأمول، كما سنشرح ذلك فيما بعد، وهو ما جعلنا نعتمد على مخطوط شهيد علي باشا 2826 (f. 7-61b) بتاريخ 721هـ.

(18) انظر على سبيل المثال **الفُتُوحات**، م1، ص47. كذلك فإن عنوان ديوان شعره **تَرْجُمان الأشواق**، مُعَبِّر جدًّا عن هذا المنحى. وهذا هو الحال أيضًا بالنسبة إلى **كتاب التراجم** الذي ستحدّث عنه فيما بعد.

(19) لقد شَدَّد ابن عربي على أهمّية القصائد التي تفتتح أبواب **الفُتُوحات**، في كتاب **الفُتُوحات** =

مسافة أسطر بينها، ثلاث إشارات إلى كلمة «جامِع»، إحداها تستحقّ التفكير. إذ يقول: «المُترجم لهذا الكتاب ابن جامع عن أب مُقَيَّد»، ولقد ترجمنا هذه الكلمة في معنى ذاك الذي يجمع والذي يُوَحِّد، ومِن ثَمَّ يُعَدُّ بهذه الدلالة جُزءًا من لائحة الأسماء الإلٰهية[20].. لكن هذا الاسم يَتَمَيَّز بكون قِيمته العددية هي 114، أي عدد سُوَر القُرآن. ويُمكننا تَبَعًا لذلك أن نظن أنَّه يُعَدُّ مِفتاحًا لقراءة هذا الكتاب: وهذا ما يُؤكده، شيئًا ما، الفَحص الدقيق لهذا المُؤلَّف [107].

إن طَبعة القاهرة لهذا الكتاب، وهي على حدّ عِلمنا الوحيدة الموجودة، فيها للأسف أخطاء كثيرة قاتلة (نجد فيها، على سبيل المِثال، منذ الصفحة الأُولى لفظة «بني» محل «نبي»)، وهي مملوءةٌ بالثغرات: فمُقارنة هذه الطبعة بأحد أقدم المخطوطات سمحت لنا بمُلاحظة أن سِلْسلة من العَبادلة قد اختفت من هذه الطبعة (وهي سِلْسلة تَعَيَّنَ أن تكون بين الباب الأخير والباب الذي قبله)[21]، وأن العدد الواقعي لأبوابه سيكون مِن ثَمَّ هو 114 لا 100. ولأنّنا لم نَنظُرْ بَعدُ في المخطوط الذي كتبه ابن عربي بيده، وهو المخطوط المحفوظ في إستانبول، والذي يسمح هو وحده بالوصول إلى نتائج نهائية، سنكتفي الآن ببعض ملحوظاتٍ مُوجزة تُعطي فرضيَّةَ «شبكة القراءة» القُرآنية عند

= نفسه، م2، ص665؛ وم4، ص21. [يقول: «اعلم أيَّدَنا اللّه وإيّاك أن هذه القصيدة (قصيدة الباب 293) وكل قصيدة في أول كل باب من هذا الكتاب ليس المقصود منها إجمالَ ما يأتي مُفصَّلًا في نثر الباب والكلام عليه، بل الشِّعر في نفسه من جُملة شرح ذلك الباب فلا يتكرّر في الكلام الذي يأتي بعد الشعر. فليُنْظَر الشعر في شرح الباب كما يُنْظَر النثر من الكلام عليه..». ويقول أيضًا في خاتمة الباب 415: «واجعل بالك في كل منظوم في أول كل باب من أبواب هذا الكتاب فإنه يتضمّن من علوم ذلك الباب على قدر ما أردتُ أن أنَبِّه فيه عليها، تجد في النَّظْم ما ليس في الكلام في ذلك الباب فتزيد علمًا بما هو عليه ما ذكرته في النَّظْم. وعلى اللّه قصدُ السبيل». المترجم].

(20) بشأن هذا الاسم الإلٰهي (الجامِع) انظر D. Gimaret, *Les Noms divins en islam*, Paris, 1988, p.300-301.

(21) مخطوط شهيد علي باشا 2826, f. 57-60.

ابن عربي شيئًا من الموثوقيّة. فبدءًا من الباب الأول، يُكشَفُ عن مُطابَقةٍ محجوبةٍ لآيات سورة الفاتحة: فالاعتبارات المُتَعلِّقة بالحرف (ب) تُحيل على البَسْمَلة. والاعتبارت المُتعلِّقة بالعالَم تُحيل على الآية الثانية: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾. والجملة التي ذكرناها من قبل -في بداية الفصل الثاني من كتابنا هذا- «وكَنَّى عنك بالجمع» تُحيل على الآية الرابعة: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾. وطلب العون يُحيل على تتمّة الآية نفسها: ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾. و«كَثْرة الطُّرُق والمُسْتَقيم منها» يُطابِقُ الآية السادسة: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾. وكذلك يُطابِقُ الباب الثاني[22]، حيث وَرَدَ القول: «لا يقع له في الأشياء شكٌّ ولا رَيْب»*، ما جاءَ في السُّورة الثانية (سورة البقرة) ويذكرنا على الفور بالآية 2 منها: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾**. كذلك، أبعد قليلًا، يُناغِمُ لفظ «إقامة» في الجملة التي وَرَدَت فيها «مُقيمون» الآية الثالثة (﴿وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ﴾)***، فهما من المصدر نفسه[23].

ومن غير أن نُبيِّن جميع العبارات التي تنْكشف من خلالها الخَلْفية القُرآنية لهذا الباب، نُسَجِّلُ مع ذلك -على سبيل التمثيل- مَقْطعًا[24] يَسْهُلُ أن ندرك أنّه يُلْمِعُ إلى الحوار الذي جَرَى بين اللّه والملائكة، وتعليم الحقِّ سبحانه آدم الأسماء كلها،

---

(22) **كتاب العَبادلة**، ص42-43. ونلحظ مع ذلك أن الفصل 72 (ص181-183)، كما أشار علينا صديقنا عبد الباقي مِفْتاح، يُقدِّم نفسه بِوصفه شرحًا إشاريًّا للفاتحة. إن بِناء العمل يظهر عندها شديد التعقيد ويجب تحليله بطريقة مُفصَّلة انطلاقًا من نصّ يُعتمد عليه.

* عبد اللّه بن عبد الرحمن بن إلياس. قال: «من اتّقى اللّه كُوشِفَ بحقائق البَيان فلا يقع له في الأشياء شكٌّ ولا رَيْبٌ». [المترجم].

** ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾. وهُناك إشكال في تِلاوة هذه الآية: هل نقف عند لا رَيْبَ، أو عند لا رَيْبَ فيه؟ وقد تنبّه المُؤلف إلى هذا الإشكال وبيّن وجه أخذه بالوقف عند «لا ريب فيه»، وقد ذكرنا ذلك في الهامش (35) من هذا الفصل [المترجم].

*** قوله تعالى ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾. [المترجم].

(23) **كتاب العَبادلة**، ص43-44.

(24) نفسه، ص48.

وهو ما وَرَدَ في الآيات المُمتدّة بين الآيتينِ 30 و32 من سُورة البقرة*. ومثال آخر، هو أنّنا عندما نقرأ الباب 18 نلحظ بسهولة أن التفريق الذي وَرَدَ فيه بين وضع النّبي ووضع الوَليّ، يُحيل بوضوح [108] على مقطع معروف من سورة الكهف (السورة 18) هو الذي يُخبر عن لقاء موسى والخَضِر(25). وفي الباب اللّاحق (الباب 19)، تناسب الفقرة الأُولى منه قيام الحق بأرزاق الكائنات، وفيها إشارة إلى الكسب: والحال أن الآية 25 من سُورة مريم (السورة 19)** تتحدّث عن هِبة خارقة لتغذية مريم أم المسيح(26). أما الباب 22 فيُعدّد المشروبات الرمزية التي قُدّمت إلى النّبيّ ﷺ في

---

* هذه الآيات هي قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ * وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِي بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ * قَالُواْ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ * قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسْمَآئِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّيٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ﴾. أما المقطع الذي يُطابق هذه الآيات في **كتاب العَبادلة** فهو: «وقال: المَلأ الأعلى والرُّوحانيات العُلا ليسوا بأنبياء ولا أولياء ولذلك ما عرفوا الأسماء وإن كانوا مُقرَّبين، وتقرُّبهم أدّاهم إلى الاعتراض». [المترجم].

(25) نفسه، ص82. [يتعلّق الأمر بعبد الله بن مُحَمَّد بن عبد الطَّيِّب. قال: «الحال الذي ملكه النَّبيّ غير الحال الذي يحكم على الولي. وللأنبياء حال يحكم على الأنبياء. ألا تراهم عند نزول الوحي تَرد عليهم حالة الفَناء والبُهْت، ويرغون مثلما يرغو البعير، وينصرف عنهم الوحي وجبينهم يتفصّد عرقًا بحكم الحال عليهم. وسبب ذلك أن للنّبي وجهين: وجه للوَلاية فهو وليّ بذلك الوجه، ووجه إلى النُّبُوَّة. فمن حيث ولايته يملكه الحال ومن حيث نُبوته يملك الحال، والوَليّ ليس له سِوى وجه للوَلاية فيملكه الحال. فالأولياء تُصَرِّفهم الأحوال، والأنبياء يُصَرِّفون الأحوال». المترجم].

** قوله تعالى ﴿وَهُزِّيٓ إِلَيْكِ بِجِذْعِ ٱلنَّخْلَةِ تُسَٰقِطْ عَلَيْكِ رُطَبًا جَنِيًّا﴾. [المترجم].

(26) **كتاب العَبادلة**، ص83. إن مفهوم التغذية الخارق للعادة هو أيضًا مُرتبط بمريم في الآية 37 من سُورة آل عِمْران (السُّورة 3)، ويُمَثِّلُ في القُرآن صِفة لنمط الوَلاية التي تُجسدها السيدة مريم. [الآية هي قوله تعالى ﴿فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنۢبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا ٱلْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقًا قَالَ يَٰمَرْيَمُ أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ يَرْزُقُ مَن يَشَآءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾. المترجم].

إسرائه (الخَمْر والعَسَل واللَّبَن والماء) بدءًا من الخَمْر[27]؛ فلقد وَرَدَ في الآية 2 من سُورة الحج (السُّورة 22) قوله تعالى: ﴿وَتَرَى ٱلنَّاسَ سُكَٰرَىٰ وَمَا هُم بِسُكَٰرَىٰ﴾. وكذلك تُشيرُ الآيات 23، و33، و47 من سُورة المُؤمنون (السُّورة 23) إلى أن الكُفّار يرفضون في كل زمان أن يكون البشر الذين هم مثلهم- يأكلون ويشربون ويمشون في الأسواق- أنبياءَ ورُسلًا. والحال أن الباب 23 يتحدّث عن العبد الذي لا يرى في الدنيا والآخرة غير الله، وهو حقّ في حقّ بِعَيْن حقّ، مع العلم أنه في هذه الدُّنيا يظل محكومًا بالشُّروط البشرية: فهو «يأكل ويشرب وينكح ويسمع ويُجيب»[28]. ويبدو أنه يوجد، ها هنا، شيء آخر غير هذه المُصادفات البسيطة، وعَيْن ثاقبة تستطيع أن تُحدد في **كتاب العَبادلة** عناصر أُخرى لها الطبيعة نفسها، في الجزء الأول من النصّ المطبوع من هذا الكتاب. أما جزؤه الثاني كما هو وارد في هذه الطبعة فلا يقبل بسهولة هذا النوع من المُقاربات. لكن لا شَكَّ عندنا في أن هذا الجُزء الثاني إن بُنِي ورُتِّب على نحوٍ سليم فإن مضمون الكتاب كلّه سيؤكّد الخاصية القُرآنية لِبنيته.

وهُناك كتاب آخر لابن عربي -نتوفّر هذه المرة على نصٍّ سليم له- يُقدّم لنا، في تركيبه كما في مُحتواه، مظاهر أكثر فَرادة من كتاب **العَبادلة**، ويحتل، زيادةً على ذلك، مَوقعًا أكثر أهمّية في عمل الشيخ الأكْبَر: يتعلّق الأمر بكتاب

(27) نفسه، ص87. [هذا الباب يتعلّق بعبد اللّه بن هارون بن عبد المولى الذي تحدّث عن خمسة أقسام من العُلوم هي: علم الأحوال، وعلم الأوهام، وعلم التوحيد، وعلم الرُّسوم، مشبِّهًا كل علم بمشروب هكذا على التوالي: الخَمْر والعَسَل واللَّبن والماء. ويُلحظُ أن عددها أربعة لا خمسة، وهذا من أخطاء هذا التحقيق كما أشار إلى ذلك ميشيل شودكيفيتش آنفًا. المترجم].

(28) **كتاب العَبادلة**، ص90-91. [يتعلّق هذا الباب بعبد الله بن يعقوب بن عبد الباقي الذي يتحدّث عن حال العبد الذي يأكل ويشرب ويتزوّج ولكنه لا يرى في الدنيا غير اللّه، إشارة إلى الرسل والأنبياء والأولياء. أما الآيات الواردة أرقامها آنفًا فهي قوله تعالى: ﴿فَقَالَ ٱلْمَلَؤُا۟ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن قَوْمِهِۦ مَا هَٰذَآ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُرِيدُ أَن يَتَفَضَّلَ عَلَيْكُمْ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَأَنزَلَ مَلَٰٓئِكَةً مَّا سَمِعْنَا بِهَٰذَا فِىٓ ءَابَآئِنَا ٱلْأَوَّلِينَ﴾ (الآية 24 وليس 23) وقوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلْمَلَأُ مِن قَوْمِهِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَكَذَّبُوا۟ بِلِقَآءِ ٱلْءَاخِرَةِ وَأَتْرَفْنَٰهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا مَا هَٰذَآ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يَأْكُلُ مِمَّا تَأْكُلُونَ مِنْهُ وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ﴾، وقوله تعالى: ﴿فَقَالُوٓا۟ أَنُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا وَقَوْمُهُمَا لَنَا عَٰبِدُونَ﴾. المترجم].

التَّجلِّيات الإلٰهية الذي أَلَّفَهُ في حلب بتاريخ غير مُؤكَّد، ولكن الأغلب هو أنّ تأليفه كان في سنة 606هـ/ 1209[29]. والتَّجلِّي هو «ما يَنْكشف بالقُلوب من أنوار الغُيُوب»[30]. وفي هذا الكتاب يوجد 109 أبواب قصيرة تصف، دون تفسير لنظام التتابع، هذه التَّجلِّيات، وكل واحد له عُنوان يُحدد طبيعتها مثل: «تجلِّي الرحمة على القلوب (15)»، [109] و«تَجلِّي الجُود (16)»، و«تجلِّي العَدْل والجَزاء (17)». ونلحظ أن ابن عربي يُحاور في عدد من هذه التَّجلِّيات بعض أولياء الماضي المعروفين: مثل مُحاورتِهِ للشّبليّ (التَّجلِّي 56)، والجُنَيْد (التَّجلِّيات 54، و58، و67)، والحَلّاج (التَّجلِّي 57)، وذي النُّون المِصْري (التَّجلِّي 59)، وأبي سعيد الخَرّاز (التَّجلِّي 66)، وسَهْل التُّسْتَري (التَّجلِّي 75)*. وأن تكون هُناك تجربة شخصية وراء هذه المقاطع الكثيفة جدًّا والمُعَبَّر عنها بعبارات مُقتضبة وجازمة، والمَرْسُومة هُنا لغايات تعليم المُبتدئ ما يُمكن أن يحدث له في مُغامرته الخاصة، هو أمر لا يترك أي مجال للشكّ فيها. لكن هل حركة النصّ نفسه محكومة بضرورة بإمكاننا أن نتعرّف مبدأها وقواعدها؟

ويُلْقي شرح ابن سَوْدَكِين (لهذه التَّجلِّيات) بعض الضَّوء على خاصية التجربة التي يضمُّها هذا الكتاب. فَفِي سنة 610هـ، في حلب على ما يحكي ابن

---

(29) نتوجّه بالشكر هنا، مرة أُخرى، إلى عبد الباقي مِفتاح الذي أثار انتباهنا إلى عدد من النّقط المُهمة المعروضة في ما يلي هذا الفصل. إن طبعة **التَّجلِّيات** التي سنُحيل عليها حقَّقها عثمان يحيى الصادر في مجلة المشرق سنة 1966-1967. أما طبعة حيدرآباد، كما هي العادة، فكثيرة العيوب. وكذلك رجعنا من جِهة أُخرى إلى نسخة **التَّجلِّيات** الواردة في مخطوط Beyazit 1686 (f. 38b-52b)، وإلى تعليقات ابن سَوْدَكِين، فاتح 37-1 ,5322.

(30) **اصطلاح الصوفية**، التعريف 80. وبشأن مُصطلح التَّجلِّي، انظر أيضًا الباب 206 من **الفُتُوحات** (م2، ص485) [يقول: «اعلم أن التَّجلِّي عند القوم ما ينكشف للقلوب من أنوار الغُيُوب وهو على مقامات مُختلفة». المترجم].

* عنوانات هذه التَّجلِّيات من الرقم 54 إلى الرقم 75 الواردة آنفًا هي «تجلِّي المُناظرة»، و«تجلِّي بحر التوحيد»، و«تجلِّي رَي التوحيد» مع الجُنَيْد، و«تجلِّي العِلّة» مع الحَلّاج، وتجلِّي «ثقل التوحيد» مع الشِّبليّ، وتجلِّي «سَرَيان التوحيد» مع ذي النُّون المصري، و«تجلِّي التوحيد» مع أبي سعيد الخَرّاز (ملحوظة: الرقم 66 في تجلِّيات حيدرآباد هو تجلِّي توحيد الربوبية مع الجُنَيْد، وهذا يُؤكد ما أشار إليه ميشيل شودكيفيتش بشأن طبعة حيدرآباد)، وتجلِّي «نور الغيب» مع التُّسْتَري (رقمه في طبعة حيدرآباد هو 74). [المترجم].

سَوْدَكِين، وقد كان ابن عربي غائبًا، عن شخص ظَنَّه خليلًا، وقف على كتاب التَّجلِّيات فانتقده انتقادًا فاحشًا إذ عَدَّهُ ظُلْمًا وعُدْوانًا، ويبدو أنه انتقادٌ استهدف الأبواب التي تَحَدَّث فيها الشيخ الأَكْبَر عن لقائه أولياءَ تُوُفُّوا منذ عِدَّةِ قُرون. ولما رَجَع ابن عربي حَكَى له تلميذه الحادثة وقَدَّم له تفسيره الشخصي لهذه الأحداث التي حدثت بعد موت أصحابها. فأقرّ له ابن عربي بِصِحة تفسيره - ولكن في مستوى الحضرة النفسية فقط، يعني في مستوى النَّفس الفَردية؛ أما في الحضرة القلبية، يقول ابن عربي، فإن الأُمور تجري بخلاف ذلك. فكل ما حدثَ بيني وبين هؤلاء الأولياء الذين تُوُفُّوا منذ زمان بعيد إنما كانَ، كما فَسَّر ذلك، في حَضْرة «مُشاهدة قُدسية» تجرّدَ فيها «سِرِّي»- في الاصطلاح المسيحي le *Seelengrund, l'apex animae** - و«سِرُّهم» من كل صورة حسية. «ولو قدَّرنا اجتماعنا معهم في عالم الحِسّ بالأجساد لَما نقص الأمر عما أخبرت به عنهم ولا زاد»(31). إنّ الإشارة إلى مفهوم «التَّجَرُّد» يُشدِّد على القُرْبى بين هذا البَوْح وذلك الذي لحظناهُ في شرح كتاب **الإسْرا**، حيث نجد تعبيرًا مُماثلًا، ويكشف عن سِمة تُميِّز الفينومينولوجيا الرُّوحانية التي لا يبدو أن هنري كوربان، الذي استحوَذ عليه «عالم المِثال»، قد لحظها: فعند ابن عربي تقع المعرفة النُّورانية

(*) العبارتان تدلّان على حالة الوجد التي تنتاب الإنسان في وصاله بالتسامي الإلهيّ. فالعبارة الأولى (Seelengrund)، ومعناها قاع النَّفس، تُشير، ولا سيّما في تصوُّف المعلّم إكهارت وجان تاولِر، إلى الموضع الذي فيه يتجلّى حضور الله الخفِر للنفس الإنسانيَّة. فيما الثانية (apex animae)، ومعناها سَنام النَّفس، تُومِئ، خُصُوصاً في انتسابها إلى الاصطلاحات الفلسفيَّة الرواقيَّة، إلى الشعلة التي تُنير الوجدان الإنساني والتي تنغلّ في ثنايا الفؤاد البشريّ، وهي الشعلة المُستلَّة من عناصر الكون الأولى أو من لدن النُّور الإلهيّ. [المُراجِع]

(31) مخطوط فاتح 5322, f. 1b-3a، ويذكر ابن عربي (**الفُتُوحات**، م2، ص117-118؛ وعثمان يحيى، السِّفْر 13، ص74) أنّ نظر اللّه إلى أوليائه نحو هذا السِّرّ. [يُبيِّن جواب ابن عربي بشأن قلق ابن سَوْدَكِين تُجاهَ ذلك الشخص الخائب الذي انتقد التَّجلِّيات هذا الانتقاد الشائن، أنّ انتقادَهُ كان على صَواب بحكم الموطن الذي هو فيه. وهذا يعني أن الشيخ الأَكْبَر يعرف أن كل من يتهمه اتهامًا ما هو في حضرة النفس الفردية، أي أنّه لا يعرف ما يعرفه من هو في الحضرة الحَقِّية القدسية القلبية. فالأحكام على الأشخاص بحكم المَواطن والمراتب، فلينظر كل من يتّهم غيره في أي موطن هو. المترجم].

التي هي أكثرُ كمالًا في دائرة المُجَرَّدات [110]، في دائرة الأرواح المَحْضة المُجَرَّدة من كل مادة وشكل. ثم بعد ذلك، تأخذ شكلًا في عالم الخيال، فتتجسَّد في صُوَر وكلمات بها تُنقل إلى الذين لم يستطيعوا بلوغ هذا العالم النُّوراني الخالص.

إن الشَّرْح الشَّفَوي الذي لخَّص فيه ابن سَوْدَكِين ما تحصَّل عنده، وهو شَرْح جُزْئي وغير مُتَّصل، يُنير، بِلا شكٍّ، بعض الدلالات لِعدد من المقاطع الغامضة. لكن بالرَّغْم من التلميحات المُنْفلتة التي لا نَحْصل على معناها كلِّه إلّا عندما نُمسِكُ بِنَمَط سَيْر النَّصّ، فإن هذه الإنارة لا تُسَلِّم إلينا المِفتاح الذي لولاهُ لظلَّ حلُّ رموز «كتاب **التَّجلِّيات**» ناقصًا. صحيح أن هذا المِفتاح لا يَخْفَى إلا على العقول الشاردة. ومرة أُخرى لقد عُرِضَ (هذا المِفتاح) علينا من الأسطر الأُولى من كتاب **التَّجلِّيات**. فهُناك عِبارتان تشملان بالفعل علامتين تُوَجِّهان على الفور القارئ المُنْتَبه هما: عالمُ البَرازِخ ومَعْقِل الأعراس*..
والبَرْزَخ لفظٌ قُرآني يُشير على العُموم إلى كل موقع وسطي، إلى كل حالة متوسِّطةٍ، إلى كل ما يفصل ويصل في الوقت نفسه بين شيئين. وفي المُصطلح الصّوفي ينطبق البَرْزَخ على «عالم المِثال» القائم بين عالم الأرواح وعالم الأجسام، ويُستعمَل أيضًا لتسمية وضع الكائنات المُتوفاة بين المَوْت والبَعْث. أما عبارة «مَعْقِل الأعراس» الدالّة على الـ «مَلاذ»، فهي عِبارة نجدها في عنوان الباب 382 من **الفُتُوحات**، الذي هو منزل سُورة البقرة (السورة 2). هذا المنزل هو نفسه جزء من منزل الرُّموز، أي السُّوَر التي تبدأ بالحروف النُّورانية، وقد سُمِّيَ في الباب 22 بمنزل البَرازِخ. وفي **الديوان** ذُكِرَت القصيدة التي تُطابِقُ سُورة البقرة بعنوان «الحياة البَرْزَخِية»[32]. وسُمِّيت سُورة البقرة في كتاب

* يقول ابن عربي: «الحمد للّه محكم العقل الراسخ في عالم البَرازِخ، بواسطة الفكر الشامخ وذكر المجد الباذِخ، ومعقل الأعراس مَجْلَى وجود الأنفاس، منشأ القِياس وحضرة الالتباس». **كتاب التَّجلّيات**. [المترجم].

(32) **الديوان**، ص137.

إشارات القُرآن باسم البقرة البَرْزَخِية[33]. وإن البيت الأول من القصيدة الافتتاحية للباب 382، الذي هو:

«عِلْمُ البَرازِخ عِلْمٌ ليس يُدرِكُهُ   إلا الذي جَمَع الأَطْراف والوَسَطا»

يَسِير في الاتِّجاه نفسه. كل هذا لا يقتصر على الإشارة إلى عَلاقة ثرية بين سُورة البقرة و**كتاب التَّجلِّيات** [111] بل إن ثَمَّة ملحوظةً عابرة في مُقدمته تُشير إلى أنه في الواقع جُزء من كتاب **الفُتُوحات المَكِّيَّة**. وبالفعل، يُمكن عَدُّهُ مُكمّلًا للباب 382 -لمَنزل البقرة- وسوف نرى أنّ تَسَلْسُل التَّجلِّيات التي يصفها أملاهُ عليه تَسَلْسُل آيات هذه السُّورة.

ويقتضي الترابط الذي أقامه ابن عربي بين مفهوم البَرْزَخ وسُورة البقرة تعليقًا مُسْبقًا مُختصرًا. فهذا الترابط يبدو لنا قائمًا على الحضور المُتكرِّر، في سُورة البقرة كلِّها، لعدد من «الحالات المتوسِّطة»: حالة البقرة التي وصفها موسى (الآية 58 بأنَّها ﴿بَقَرَةٌ لَّا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَٰلِكَ﴾)*؛ وحالة ذلك الرجل (الذي ذهب المُفسرون إلى أنه عُزَيْر بن شرحيا أو إرمياء النَّبي Esdras "إزدراس") الذي أماته الله مئة عام ثم بعثه (الآية 259)**؛ وحالة الطيور

(33) **إشارات القُرآن**، ص3. [يقول ابن عربي: «ثم نزلنا من السُّموّ إلى الدُّنوّ فقام النبات من الالتفات فأرسلت الدموع وتحقّقت بالخشوع (...) ثم رفع لي عن البقرة البَرْزَخِية، ووُهِبْت القَيُومِية فتعمَّر البَيْت وتكلَّم المَيْت (...) فقيل لي إياك والتحريف بعد هذا التعريف، فإن الظنَّ عنك بمعزل فالزم هذا المنزل». المترجم].

* رقمها هو 68 لا 58. وهي قوله تعالى: ﴿قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا هِيَ ۚ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَّا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَٰلِكَ ۖ فَافْعَلُوا مَا تُؤْمَرُونَ﴾. [المترجم].

** وهي قوله تعالى: ﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىٰ يُحْيِي هَٰذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا ۖ فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ ۖ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ ۖ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ ۖ قَالَ بَل لَّبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ ۖ وَانظُرْ إِلَىٰ حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِّلنَّاسِ ۖ وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا ۚ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾. [المترجم].

الأربعة التي عادَتْ هي أيضاً إلى الحياة (الآية 260*). وعلى نحوٍ أوضح يَنطبق على سورة البقرة نفسها بِوصفها مُتوسِّطةً بين أمّ الكتاب، الفاتحة، وبَقيَّة السُّوَر، وأخيرًا الأُمّة المُحَمَّدية التي تصفها الآية 143** بأنّها أُمَّةٌ وَسَطٌ.

وهُناك إشارات أُخرى في مُقدمة كتاب **التَّجلّيات** تُشكّل عَلامات على الطريق. ولن نَحتفظ إلا بواحدة منها، وهي تلك التي يُشَكِّل هذا المنزل بحسبها جُزءًا من «منازل الطِّلَسْم الثالث»، وهو «واحد من ثلاثة عشر». إن لفظة طِلَسْم عند ابن عربي هي أحَدُ الأسماء التي يُشار بها إلى الحُرُوف «النورانية» (أربعة عشر حرفًا من ثمانية وعشرين حرفًا من حروف الهجاء) الظاهرة في بِداية تسعة وعشرين سُورة، سواء أظهرت هذه الحروف النُورانية مُفردة في حرف واحد أم مجموعة في حرفين أو ثلاثة أحرفٍ أو أربعة أو خمسة. ويُشير «الطِّلَسْم الثالث» هُنا إلى أن سُورة الكهف بدأت بمجموعة من ثلاثة أحرفٍ هي ألف ولام وميم، وهذا هو بالفعل حال السُّور الثلاث عشرة(34). ويَرْجِع التَّجلِّي الأول (تجلّي الإشارة من طريق السِّرّ) الذي يُطابِقُ الآيتين الأُولى والثانية من سُورة البقرة: ﴿الٓمٓ * ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾(35) إلى هذه الأحرف: شَكْلُ هذا الرَّقِيم

---

* وهي قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِۦمُ رَبِّ أَرِنِى كَيْفَ تُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ ٱلطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ ٱجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ٱدْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَٱعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾. [المترجم].

** وهي قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِى كُنتَ عَلَيْهَآ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ وَإِن كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾. [المترجم].

(34) سِتٌّ من هذه السُّوَر بدأت بألف لام ميم، وخَمسٌ بألف لام راء، واثنتان بطاء سين ميم.

(35) إن ثَمَّةَ وقفًا آخر في الآية الثانية يرتضيه العُلماء له قيمة الوَقف نفسه المُعْتَبَر في ترجمتنا، وهو يُشيرُ إلى معنى آخر مُخالف تمامًا. فاختيارنا مفروض علينا من اختيار ابن عربي كما هو الأمر بالنسبة إلى ترجمة اسم الإشارة «ذلك» الذي فسّره ابن عربي بأنه يُحيل على الأحرف الثلاثة السابقة له.

المشار إليه بالضمير «ذلك» الذي هو «إشارة إلى البعيد»، مُثَلَّثٌ كما يقول ابن عربي: وإحدى زواياه [112] (يتعلّق الأمر بالحرف «ألف» الذي لا يرتبط ترقيمه بأي حرف آخر لاحِق له، والذي هو أول حرف في اسم اللّه) يدلّ على «رفع المُناسبة بين اللّه وبين خَلْقه». والزاوية الثانية (وهي حرف اللام الذي يُماثِلُ في التفسير التقليدي جِبْرِيلَ، مَلَك الوحي) مُهمَّتها «رفع الالتباس». في حين أن زاويته الثالثة (الميم التي هي الحرف الأول من الاسم مُحَمَّد ﷺ وتلميح رمزي إلى النَّبي الذي هو النَّمُوذج بامتياز) تُوضح «طريق السعادة». إن الألفاظ المُستعملة في الزاويتين الثانية والثالثة ناقلةٌ بوضوح، «لا رَيْب فيه» و «هُدى»، من النصّ القُرآني.

وقد يبدو عُنوان التَّجلِّي الثاني «تجلّي نُعُوت التَّنَزُّه في قُرّة العَيْن» غامضًا. غير أن عبارة «قُرّة العَيْن» التي تُشير بِلا مُواربة عند المُسلمين إلى الصَّلاة المَفروضة، وهي أيضًا واردة في حديث مشهور جدًّا، قد شرحها ابن عربي بتفصيل في كتابه **فُصُوص الحِكَم**(36). فهذا الفص يكشف من هُنا عن عَلاقته بالآية الثالثة من سورة البقرة التي فيها: ﴿وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ﴾*. والتَّجلِّي الثالث هو «تَجلِّي نُعُوت تُنَزِّل الغُيُوب على المُوقنين». فالغَيْب يشير إلى الحياة المقبلة في الآخرة التي يُوقن المُؤمنون بها، كما وَرَدَ في الآية الرابعة من سُورة البقرة**.

ويُمكن أن نُتابع، سطرًا بَعْدَ آخَرَ، التوازي الذي رَسَمْناهُ، وهو توازٍ حذفنا منه عِدَّة تفاصيل مُعَبّرة. ولكن سنكْتفي بوضع بعض المعالم التي

(36) **فُصُوص الحِكَم**، م1، ص214 وما بعدها.

* قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾. [المترجم].

** قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِٱلْءَاخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾. [المترجم].

بفضلها يَسْهُلُ نسبيًّا تعيين التطابقات بين التَّجلِّيات المُتتابعة وآيات سُورة البقرة.

إن «تجلِّي الالْتباس» (الذي رقمُهُ 8) هو ذلك التجلّي الذي يعرف منه الإنسان «دقائق المَكْر والكَيْد (. . .) فمن وقف على هذا المنزل وشاهد هذا التَّجلِّي فقد أَمِنَ من المَكْر»: وهذا صَدًى واضح للآية 9 التي تُبيِّن أن الكُفّار ﴿يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾. إن المَكْر الذي يحتاط لهُ المُشاهد هو [113] مَكْرُ اللّه الذي هو ﴿خَيْرُ ٱلْمَٰكِرِينَ﴾ (سُورة آل عمران، الآية 54)*. إنها آية تختبر إيمان المُؤمن المُتَسرِّع في اعتقاده أنّه قادر بنفسه على دفع الشَّهوات ومِن ثَمَّ على إرادة «خِداع اللّه» بادّعاء سِيادة على النفس وهْمية. ويُشير «تجلّي السُّبُحات المُحرِقة» (الذي رقمُهُ 19)، من عُنوانه، إلى حديث معروف. يُفيد أنَّهُ: «للّه سبعون حجابًا (أو بحسب رواية أُخرى سبعون ألف) من نُور وظُلمة لو كشفها لأَحْرَقت سُبُحاتُ وجهه ما انتهى إليه بَصَرُه». وقد كتب ابن عربي واصفًا العارفين باللّه بقوله: «ارتفعت الأنوار والظُّلَم وسَطَعت على العارفين سُبُحات الكَرَم، فدفع سلطانُ إحراقها قَدَمَ الصِّدْق فحماهم». ونحن هُنا أمام الآية 20 من سورة البقرة: ﴿يَكَادُ ٱلْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَٰرَهُمْ﴾**.

وعادةً ما يُعَبَّرُ عن الآية 26 بِعبارة: «إنهم يعلمونَ أنّ الحقَّ من ربِّهم» أو بعبارة أُخرى مُشابهة. لكن كذلك يُمكن جعلها على النَّحو الآتي: «يعلمون أنه هو (وَحْدَه) الحقّ»***. هذه الآية القُرآنية هي الأصل [أو المصدر] لتجلِّي

* قوله تعالى: ﴿وَمَكَرُوا۟ وَمَكَرَ ٱللَّهُ ۖ وَٱللَّهُ خَيْرُ ٱلْمَٰكِرِينَ﴾. [المترجم].

** قوله تعالى: ﴿يَكَادُ ٱلْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَٰرَهُمْ ۖ كُلَّمَآ أَضَآءَ لَهُم مَّشَوْا۟ فِيهِ وَإِذَآ أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا۟ ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَٰرِهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾. [المترجم].

*** قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْىِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا ۚ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ ۖ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَيَقُولُونَ مَاذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلًا ۘ يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًا ۚ وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ﴾. [المترجم].

الصدق (الذي رقمُهُ 28) حيث نقرأ ما يأتي: «من كان سلوكه بالحقّ، ووصوله إلى الحقّ، ورجوعه (إلى الخَلْق) من الحقّ بالحقّ، فَنَظَره الخَلْق [ينبغي أن تكون الكلمة هُنا هي الخَلْق لا الحَقّ: تشهد المخطوطات أن طبعة حيدرآباد مُخطئة مرة أُخرى] من كونهم حقًّا».

ويكتب ابن عربي قائلًا في تجلِّي الفَرْدانية (رقم 34): «للّه ملائكة مُهيّمون في نُور جلاله وجماله في لَذَّة دائِمة ومُشاهدة لازِمة»[37]. ويُضيف مُوضحًا أن هُناك من يُماثل **هؤلاء الملائكة** الكروبيين في العالم الإنساني: إنهم الأفراد (يشترك هذا اللفظ في جَذْره مع لفظ الفَرْدانية)، ولقد تحدَّثْنا عنهم في الفصل الثاني من كتابنا هذا. وهذا التَّجلِّي يُطابِقُ الآية 34 من سُورة البقرة التي تتحدَّث عن استكبار إبليس وامتناعه عن السُّجُود لآدم: إن الملائكة الكروبيين الذين لا يعرفون أن اللّه قد خلق العالم [114]، بل لا يشعرون حتى بوجود أنفسهم، ولا يعرفون إلا اللّه وحده قد أُعفوا من هذا السُّجُود؛ ولهذا نجد آية في القُرآن (سُورة ص 38، الآية* 75) تُبين أن الله سألَ إبليس عن أسباب رفضه السُّجُود قائلًا: ﴿أَمْ كُنتَ مِنَ ٱلْعَالِينَ﴾، أي من بين أولئك الذين لم يُؤمروا بالسُّجُود لآدم.

ويقصّ علينا التَّجلِّي 57 (تجلِّي العِلّة) حوارًا مع الحَلّاج. إذ خاطبه ابن عربي قائلًا: «لِمَ تركتَ بيتك (جسمك) يَخْرَب؟» فهذا سؤال يستفهمه فيه عن قبوله للعذاب، فأجابه الحَلّاج: «لمّا استطالت عليه أيدي الأكوان (...) فأنفت نفسي أن أُعَمِّر بيتًا تحكّمت فيه يدُ الأكوان (...) فقيل مات الحلّاج، والحلّاج

---

(37) انظر الهامشينِ السابقينِ 39 و40 في الفصل الثاني من كتابنا هذا؛ **والفُتُوحات**، م4، ص312.

* قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن طِينٍ ۝ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ۝ فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ۝ إِلَّآ إِبْلِيسَ ٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ۝ قَالَ يَٰٓإِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ ٱلْعَالِينَ﴾. [المترجم].

ما مات ولكن البيت خَرِبَ والساكن ارْتحل»: هذا القول هو صَدى الآية 84 من سُورة البقرة*: ﴿ثُمَّ أَنتُمْ هَٰؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِّنكُم مِّن دِيَارِهِمْ﴾. ومن المُهم أن نُبيِّن أن ابن عربي قال في نِهاية حِواره هذا: «فقلتُ له: عندي ما تكونُ به مَدْحُوض الحُجّة! فأطرق وقال: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [سُورة يوسف، الآية: 76]». فَخَلَص ابن عربي من هذا الحِوار إلى القول ببساطة: «فتركتُه وانصرفتُ». فما الذي يُمكن أن يكون اعتراض ابن عربي على حُجّة الحَلّاج؟ فبناءً على كتاب **كَشْف الغايات**، هُناك شَرحٌ لكتاب **التَّجلِّيات** لمُؤلف مجهول رُبما ينبغي نسبته إلى عبد الكريم الجِيلي، فيه ملحوظةٌ غامضة تعني أن الحلاج «لم يكن له قَدَم وذَوْق في مشهد الفَرْق الثاني». والفَرْق الثاني هو «التمييز الثاني»**. فالفَرْق الأول هو الوِلادة في هذا العالم وما أنتجت من نسيانٍ للّه، وهي التي ينبغي إصلاحها بالرجوع إلى اللّه، وهذا يعني ضرورة المِعْراج الذي يقود الكائن إلى أصله ومبدئه. أما الفَرْق الثاني -الذي ليس بنقصان كالأوّل، وإنما يُمثل بعكس ذلك كمال الوَلاية- فهو عندما ينزل الوَلي نحو المخلوقات من أجل قيادتهم بعد أن وصل إلى نهاية المعراج. ولكن معَ عودة الوليّ إلى الكَثْرة، لا يُشاهد

---

* الآية 85 لا 84 وهي قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنتُمْ هَٰؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِّنكُم مِّن دِيَارِهِمْ تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِم بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَإِن يَأْتُوكُمْ أُسَارَىٰ تُفَادُوهُمْ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰ أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾. [المترجم].

** في كتاب **لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام** للقاشاني نقرأ الفَرْق بين الفَرْقَيْن الأول والثاني على النَّحو الآتي: «الفَرْق الأول يعني بَقاء العبد بأحكام خلقيته وهو البقاء الذي يكون قبل الفَناء، كما يعني بالفَرْق الثاني بقاء العبد بِربِّه عندما يفْنى عن نفسه (...) وهو جمع الجمع، بمعنى رؤية الكثرة في الوحدة والوحدة في الكثْرة، وسُمِّي بالفَرْق الثاني لكون الفَرْق الأول عِبارة عن رُؤية خَلْق بِلا حقّ، وهو حال من الحَجْب برؤية الكثرة عن رؤية الواحد المُقيم بجميعها»، م2، مكتبة الثقافة الدينية، ص561. [المترجم].

دائمًا إلا الوحدة، وحضوره في الحقّ لا يُؤثِّرُ فيه حضورُهُ بين البشر. لهذا يشرح كتاب **كَشْف الغايات** النقصَ -النِّسبي- عند [115] الحَلّاج بقوله إنه ينقصه شهود الارتباط بين الحقّ والخَلْق.

وفي التَّجلِّي التالي الذي رقمُهُ 58 (تَجلِّي سَرَيان التوحيد) حاوَرَ ابن عربي أحدَ أكابر صوفية القُرون الماضية وهو ذو النُّون المِصْري، إذ قال له: «يا ذا النُّون، عجبت من قولك -وقول من قال بقولك- إن الحقّ بِخلاف ما يُتَصَوَّر ويُتَمَثَّل ويُتَخَيَّل[38] (...) كيفَ يَخلى الكَوْن عنه والكَوْن لا يقوم إلّا بِهِ؟» إن هذا التأكيد للحلول الإلٰهيّ يعقبه في حركة مُمَيَّزة للفكر الأَكْبَري إعلان المبايَنَة*. إنه تناقض لا يقْبل الحل من الناحية المنطقية: فليس الله عَيْنَ ما يتصوّره شخص منه ولا يخلو ما تُصوِّر منه عنه، أي: لا تخلو صُورة منه وليست الصورة هي عَيْنَه. لكن التشديد هُنا على الحضور الكَوْني للحقّ في كل شيء: كما لو أن الأمر يَتَعَلَّق بانعكاس في مرآة، إذ تنعكس الآية 115 من سُورة البقرة في هذا المقطع: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ ۚ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ۚ﴾، وهي آية غالبًا ما يُرَدِّدها ابن عربي في كتاباته بِصفتها من المُرتكزات القُرآنية للميتافيزيقا الأَكْبَرية[39].

---

(38) خَصَّ ابن عربي ذا النُّون، ذاك الصُّوفي المصري الكبير، بكتابٍ عنوانُهُ: **الكوكب الدُّرّي في مناقب ذي النُّون المصري**، ترجمه إلى الفرنسية ر. دولادريير بعنوان *La Vie merveilleuse de Dhû l-Nûn l'Égyptien*, Paris, 1988, p.168؛ ونقل عنه المناوي، **الكواكب**، ج2، بيروت، 1999، ص606.

* وهو قوله: «كيف يكونُ عينَ الكون وقد كانَ ولا كون؟». [المترجم].

(39) بشأن هذه الآية انظر على سبيل المِثال **الفُتُوحات**، م3، ص161. فقد استخْلص ابن عربي منها أيضًا نتيجة شرعية (**الفُتُوحات**، م1، ص404؛ وعثمان يحيى، السِّفْر 6، ص157): فالأمر الإلٰهي للتوجُّه إلى القِبْلة في الصَّلاة لا يفرض نفسه إلا عندما نكون بالفعل في مُستوى تحديد هذا الاتجاه. لكن بفضل الآية 215 من سُورة البقرة التي لم يَرَها مَنْسُوخة بالآيات التي تأمر بالتوجُّه إلى الكعبة، يجوزُ للمصلِّي الذي يجهل القِبْلة أن يصلِّي صَوْب أي اتجاه. وعادة ما يكون التفسير التقليديّ مُقيَّدا جدًّا ويعُدّ في الغالب الأعمّ هذه الآية مَنْسُوخة. وبشأن المُناقشات في هذا الموضوع انظر تفسير الطَّبْري، القاهرة، تحقيق محمود وأحمد شاكر، م2، ص526-536. =

وهُناك انعكاس آخر، ومِن ثَمَّ إشارة أُخرى: أي انعكاس الآية 165: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ﴾ في «تجلِّي المحبّة» (الذي رقمُهُ 81). إن كتاب التَّجلِّيات مُرتبط، تجليًّا إثْرَ تَجَلٍّ، أشد الارتباط بسُورة البقرة، وإن سلامة هذا النَّمط من التقريب الذي نُجريه هُنا هو مُؤكَّد في أغلب الحالات عند القارئ العربي بفعل الروابط المُعْجمية التي يتعذّر على الترجمة إظهارها بما فيه الكفاية.

وقد أشرنا آنفًا إلى عبارة «مَعْقِل الأَعْراس» الواردة في بداية كتاب **التَّجلِّيات**، وكذلك في عُنوان الباب الذي يصف مَنزل سُورة البقرة في فصل المنازل. إن «مَعْقِل الأَعْراس» عبارة مُكافئةٌ لعبارةٍ أُخرى نجدها في الباب 30 من **الفُتُوحات** الذي يتحدّث عن أعلى طبقة من المَلامِية هي طبقة الأفراد، الذين قال عنهم ابن عربي إنهم [116]: «دخلوا في سُرادِقات الغَيْب»[40]. إن

= [يقول ابن عربي في **الفُتُوحات** «فَصْل بَلْ وَصْل في القِبْلة»: «اتّفق المُسلمون على أن التوجّه إلى القِبْلة شرط من شُروط صِحّة الصَّلاة. لولا أن الإجماع سَبَقَني لم أقل به أنه شرط فإن قوله تعالى ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ نزلت بعده، وهي آية مُحْكَمة غير مَنْسُوخة، ولكن انْعقد الإجماع عليها (. . .) الذي جَهِل القِبْلة فيُصلي حيث يغلب على ظنّه باجتهاده بِلا خِلاف، وإن ظهر له بعد ذلك أنه صلّى لغير القِبْلة لم يعد بخلاف». هكذا نرى مرّةً أُخرى موقف ابن عربي من الاتّساع في الفهم وعدم التقييد. فعلى الرَّغْم من أن القِبْلة ليست عنده شرطًا لصحة الصَّلاة -عند عدم القُدرة على تحديدها- بالاستناد إلى القُرآن، إذ إنّ الآية السّابقة ليست مَنْسوخة للاعتبار الذي أوْرده، لا يُريد مخالفة الإجماع. المترجم].

(40) **الفُتُوحات**، م1، ص201؛ وعثمان يحيى، السِّفْر 3، ص257. وقد استعمل ابن عربي أيضًا كلمة «عرائس» في الأولياء المستورين، **الفُتُوحات**، م2، ص32؛ وعثمان يحيى السِّفْر 11، ص444؛ وم2، ص98؛ وعثمان يحيى، السِّفْر 12، ص476، وانظر أيضًا **مَواقِع النُّجُوم**، القاهرة، 1325هـ، ص138. وقد يكون اختيار هذه الكلمة مُستَلهَمًا من فكرة ترجع إلى البِسْطامي ذَكَرها القُشَيْري في رسالته. انظر (**رسالة القشيري**، القاهرة، 1957، ص118). [قال القُشَيْري: «يقول أبو يزيد البِسْطامي: «أولياءُ اللّه عرائس اللّه تعالى، ولا يرى العرائس إلا المُحْرِمُون، فهم مُخَدَّرون عنده في حِجاب الأُنْس لا يراهم أحد في الدُّنيا وفي الآخرة»». المترجم].

«العرائس» التي سترتها الغَيْرة الإلٰهية عن أعين المخلوقات، هم بالتحديد طَبَقَةُ المَلامِيَة المستورينَ في هذا العالم، إذ لا شيء يُميِّزهم من باقي البشر وقد أخفى اللّه، في القُرآن، أولياءَه في صورة أعدائه الذين هم «صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ» والذين خَتَم اللّه على قلوبهم. وقد ذكرنا في الفصل الثاني من كتابنا هذا نُصُوصًا مُتنوعة يُطلق فيها ابن عربي على المَلامِيَة ألفاظًا تصف الكُفّار مُستمدّة من سُورة البقرة. وتسمح لنا المُؤشرات السابقة بذكر ملحوظةٍ تكميلية: إن كان التَّجلِّيان 5 و83 يتعلّقان بالمَلامِيَة فلأنهما يُطابقانِ على التوالي الآيتين 6 و171 اللتين وَرَدت فيهما بالتحديد هذه الألفاظ[41].

ونحن بعيدون جدًّا، في كل هذا -كما نرى- عن أي شكل من أشكال التفسير (التقليديّ). فما نلحظه في كتاب التَّجلِّيات، كما في أغلب كتابات ابن عربي، إنما هو: «نُزول القُرآن على القلب» الذي لولاه ما أمكنَ الوحيَ أن يُجاوِزَ الحناجر عند التِّلاوة. فعندما تنزل الكلمات الإلٰهية على القلب فإن ثَمَّةَ عُلومًا، جديدة دائمًا، تنْقدح داخله مثلما تنْقدح الشرارات من حجر الصَّوّان عند طرقه. إنّ التَّجلِّيات المذكورة [في كتاب **التَّجلِّيات**] تتولّد من مُلاقاة كلام اللّه، ولا يُمكن أن تُولد إلا من هذا اللقاء: لذلك فإن تَناسقها محكوم بنظام السُّوَر والآيات.

إن التكامل المُشار إليه بتكتّم من ابن عربي بين **كتاب التَّجلِّيات** وكتاب **الفُتُوحات المَكِّيَّة** ليس مِثالًا مُفرَدًا. فلقد لحظنا من قبل علاقة مُماثلة بين رسالة قصيرة في **مَنزل المَنازل** والباب 22. ثُمَّ إن ميشيل ڤالسان في ترجمته لكتاب

(41) تقتضي الدقّة أن نقول إن إقامة التَّطابقات بين التَّجلِّيات وآيات سُورة البقرة ليست صادرة عن حساب أولي: فنظام الآيات لم يكن مُراعًى بِصرامة، ومن جِهة أُخرى، فإن التَّجلِّي نفسه يُمكن أن يحيل على عدد من الآيات. وبعض الآيات لم يُراعَ. إنما الترابط بين التصوّرات وبين الألفاظ خاصّةً هو الذي يُشكِّل المُوجِّه الصائب والأكيد في بِناء هذه التطابقات.

الفناء في المُشاهدة*[42] قد شدَّد على[43] الرابط الضيِّق والمَتِين بين هذا الكُتَيِّب المُؤلَّف قبل تأليف الجُزء الذي وَرَدَ فيه فصل المنازل من الفُتُوحات، والباب 286 من جِهة، وسُورة البَيِّنة (التي رقمُها 98) من جِهة أُخرى: وبالفعل، يتعلّق الأمر في كِلتا الحالتين بالمنزل الخاص بهذه السُّورة (هذا المنزل هو المنزل الذي سُمِّيَ في الباب 22 بمنزل المُشاهدة). وثَمَّةَ عَددٌ آخر [117] من النُّصُوص يستعيد الفكرةَ نفسَها[44]، المُغْتَرَفة من الكلمتين الأوليين من السّورة (المُمْتَحِنة: يا أيها الذين) بحيث إننا نرى، عبر عمل الشيخ الأكْبَر كُلّه، تَشَكُّلَ شبكةٍ مَحبوكةٍ انطلاقًا من المرجع القُرآني نفسه الذي يُشكّل مركزًا لها. ولكننا سرعان ما نكتشف أن ثَمَّةَ شبكات مُماثلة حاضرة في المتن الأكْبَري، وأنها كثيرة جدًّا ومُعقدة جدًّا، وهذا يجعلنا نتخلّى عن بَسط خريطة لها على نحوٍ مُعمَّق. فإن

---

* يُفَرِّقُ ابن عربي بين القلب واللّسان بأنّ القلب من العالم الأعلى واللّسان من العالم الأنزل، وبين قراءة القُرآن باللّسان وقراءته بالقلب والذّوق، فالذي ينزل القُرآن على قلبه ينزل عليه بالفهم والذي ينزل عليه باللّسان ينزل عليه من خلف حِجاب الطبع فلا يعرف حلاوةً ولا لذةً عند قراءته. ويستدل بحديث نبوي هو قوله ﷺ في حق قوم من التالين: «إنهم يقرؤون القُرآن لا يُجاوز حناجرهم». فهذا قُرآن مُنَزَّل على الألسنة لا على الأفئدة. **الفُتُوحات**، م3، ص93-94. [المترجم].

(42) نُشر هذا الكتاب في مجلّة *Études traditionnelles*, Paris, 1961, n^os 363-365، وهذه الترجمة طُبِعَتْ بعد وفاة صاحبها في مجلّد، *le livre de l'extinction dans la contempation*, Paris, 1984، حيث نجدها غنية جدًّا في المقدمة والملحوظات. وهذه هي الطبعة التي نرجع إليها. والنصّ العربي ظهر في حيدرآباد في عام 1948 في سِلْسلة **رسائل ابن العربي** ج1، الرقم 1.

(43) مرجع مذكور، ص9، 47-48.

(44) يُؤكد ابن عربي بِصراحة في كتاب **الفناء في المُشاهدة** أنّه سيُفَصِّلُ القول في هذا الموضوع في فصل المَنازل، (ص48 في الترجمة الفرنسية؛ ص8-9 في النصّ العربي). وانظر أيضًا بشأن هذا المَنزل الباب 369، الوَصْل 17، **الفُتُوحات**، م3، ص395؛ والباب 559، **الفُتُوحات**، م4، ص388؛ **والديوان**، ص174؛ **وإشارات القُرآن**، ص37. وفي كل هذه النُّصُوص نجد عبارات مُماثلة أو أكثر مُشابَهَةً تُشير إلى القرابة فيما بينها، ولكن تبرز في استعمالاتها المتنوعة الطريقة التي تُعالج بها الفكرة نفسها في مواضع مُختلفة.

بعض الأمثلة تكفي والحالة هذه لإثبات الاتِّساع والكثافة في هذا التشابُك الذي في حبكته اللطيفة يرجع بنا دائمًا إلى القُرآن.

والفصل الخامس من **الفُتُوحات**، الذي يلي فصل المنازل، هو فصل المُنازَلات. والمُنازَلة كلمة تشترك في **الجَذْر** مع كلمة منزل، ولكنها بصيغتها تُعَبِّر عن التقابُل. وقد قدَّم ابن عربي تعريفًا للمُنازلة يسمح لنا بتأويلها بأنّها لقاءٌ بين اللّه والإنسان، وكلٌّ واحد منهما قد نزل في نِصْف الطريق[45]. ولا يُقدّم فصل المُنازلات الخاصِّيّة الخطية للفصل السابق، وليست هُناك أية وسيلة بسيطة لتحديد نَمَط البنية القُرآنية التي تنتظمه. ومع ذلك نجد كل باب من الأبواب الثمانية والسبعين المُكوِّنة له مُطابِقًا لإحدى السُّوَر[46]. لكن الرجوع إلى أعمال ابن عربي الأُخرى هو الذي يسمح لنا، بِلا شكٍّ، بتحديد هذه السُّورة، وبأن نُميِّز شيئًا فشيئًا في الوقت نفسه، رسم واحدة من الشبكات التي تحدَّثنا عنها، وبأن نتقدّم أكثر في فهم الباب المَعْنيّ بالأمر.

وهُناك في مجموع رسائل ابن عربي المطبوعة بحيدرآباد رسالتان قصيرتان لم تُثِيرا إلى الآن انتباهَ المُتخصصين بالرَّغْم من أهمّيتهما؛ هما **كتاب الشاهد** و**كتاب التَّراجِم**. وقد عَرَّفَ ابن عربي «الشاهِد» بمُصطلحاتٍ قريبة في **الفُتُوحات** («بقاء صورة المُشاهَد في الشاهِد نفسه») وفي كتاب الشاهد («ما تَبَقَّى

(45) **الفُتُوحات**، م3، ص118.
[هذا التعريف غير وارد في هذه الصفحة. يقول ابن عربي عن المنزل الذي فيه تحصل المُنازلة: «يلتقي فيه الحقّ النازل والخَلْق الصاعد، فيقول الحقّ للصاعد: إلى أين؟ فيقول: إليك، ويقول الخَلْق للنازل: إلى أين؟ فيقول: إليك، فيقول: قد التقينا» **الفُتُوحات**، م3، ص155، ويقول في بداية فصل المُنازلات: «المُنازلة فِعْلُ فاعِلَيْن هنا وهي تنزل من اثنين كلُّ واحد يطلب الآخر لينزل عليه أو به كيف شئت فقل، فيجتمعان في الطريق في موضع مُعيَّن فتُسمى تلك مُنازلة لهذا الطلب من كل واحد». ويُدقّق في الأمر قائلًا: «وهذا النُّزول على الحقيقة من العبد صُعُود، وإنما سمّيناه نُزولًا لكونه يطلب بذلك الصُّعود النُّزول بالحقّ» نفسه، ص523. المترجم].

(46) العدد 78 هو أيضًا حصيلة جمع الحروف النُّورانية في القُرآن مُراعًى تكرارها.

في قلب العبد بعد الانفصال من مَقام المُشاهَدة. .»[47]. أما «الترجمة» -ونحن نعلم أنّها المُهمة التي يُعَيِّنها ابن عربي لنفسه غالبًا في كِتاباته- فهي، بالمعنى الواسع، وظيفةُ الإنسانِ [118] الكاملِ، المُفَسِّر للكتابَيْن اللذَيْن فيهما يتكلّم اللّه: أعني القُرآن والعالم. فَفِي **كتاب التراجم** تُتَرجِمُ هذه الوظيفة أسرار العقل، الخالي من كل نَشاط نظري، الذي يستقبل الأسماء الإلٰهية في مُختلف الدرجات التي يُلاقيها فيها[48].

وكونُ **كتاب التراجم** بكيفية ما لهُ صِلةٌ قويّةٌ بفصل المُنازلات، نجده في بِداية نصّ **كتاب التراجم** التي يقول فيها ابن عربي:

> «اعلموا يا إخواننا من أصحاب الهِمَم والترقّي في الدّرجات العُلى، وإيّاكم أُخاطب ومعكم أتكلّم على طريق التذكار والتنبيه لا على طريق التعليم، أن المُنازلات التي بين حقائق الأسماء الإلٰهية وبين الحقائق الإنسانية في [شخص] الإنسان الكامل -امرأةً كان أو رجلًا- تتعدّد بتعدّد التوجُّهات [القلبية إلى اللّه] والأسماء [الإلٰهية] نفسها».

بعد هذا القول -بقليل- نجد أن المُنازلات لا يُتَوَصَّلُ إليها إلا بالعِبادات المَشْرُوعة[49]. إن هذا التكرار للكلمات المَفاتيح هو دائمًا عند ابن عربي عَلامةٌ جديرة بالانتباه.

وكلُّ واحد من الأبواب التسعة والستين التي تَلَت هذه المُقدّمة يحمل عنوانًا يربطه باسم إلٰهي: «باب ترجمة التعظيم» (التعظيم، يتعلّق بالاسم العظيم)، و«باب ترجمة التقديس» (التقديس يتعلّق بالاسم القُدُّوس)، إلخ. غير أن فحصًا

---

(47) **الفُتُوحات**، م2، ص567؛ كتاب **الشاهد**، حيدرآباد، 1948، ص1.

(48) **كتاب التراجم**، حيدرآباد، 1948، ص4 (الصحيح ص1). وقد استعملنا أيضًا للمُراقبة مخطوط فاتح 5322, f. 47-53. ولم نتمكّن من مُراجعة شرح هذه الرسالة الذي ذكره عثمان يحيى في **مُؤلفات ابن عربي، تاريخها وتصنيفها**، ص737.

(49) نفسه، ص1، 2.

ثاقبًا بعض الشيء لمضمون هذه الأبواب (المُوَزَّعة في فِقْرات صغيرة تحمل عُنوان «لطيفة» أو «إشارة») يُبَيِّن أن كلَّ واحدة منها لها، زيادةً على ارتباطها باسم إلٰهي، علاقة وثيقةٌ بسُورة من سُوَر القُرآن تبعًا لتدرُّج مُنتظَم، كما في فصل المنازل، حيث نجد ترتيبًا معكوسًا لترتيب السُّوَر القُرآنية: فالباب الأول يُطابِقُ السُّورة 69 (سُورة الحاقّة) والباب الثاني يُطابِقُ السُّورة 68، وهكذا حتى نصل إلى الباب الأخير الذي يُطابِقُ سُورة الفاتحة. إذن، ثَمَّةَ سِلْسلة أُولى من التقارب تفرض نفسها مع أبواب «فصل المنازل» التي تُطابِقُ هذه السُّوَر أنفسها[50] .[119]

وهُناك ترابُطاتٌ داخلية أُخرى -مع الأبواب السبعة والعشرين من كتاب **الشاهد**، وهو أمر تجعلنا المُؤشِّرات الواردة في بِداية نصّ هذا الكتاب نتوقَّعُهُ، مع مُختلف أبواب فصل المُنازلات- وهي ترابُطاتٌ تلفت انتباهنا بفعل تكرار - يَطّردُ اطّرادًا لا يُمكن معه أن يكون مُتفلتًا- لبعض الكلمات أو لِبعض الجُمَل. إن هذا المجموع من الترابطات، التي يَرِدُ بعضُها بين أبواب كتاب **الفُتُوحات المَكِّيَّة**، وبعضها الآخر بين **الفُتُوحات** وكتب أُخرى[51] لابن عربي، مجموع ناجمٌ في جميع الحالات، ولنذكُرْ بذلك، عن السورة القُرآنية التي تنتظم حولها في شكل نُجوم هذه الكتابات المُتنوعة والمُختلفة، فالقرآن إذن حقًّا هو في صميم العمل الأَكْبَري، وينظم تناميه الذي يبدو ظاهرًا غير مُنَظَّم. ولكي نُبرز غِنى هذه الـ «شبكة» وتماسُكَها نُقدم هُنا أمثلة ثلاثة.

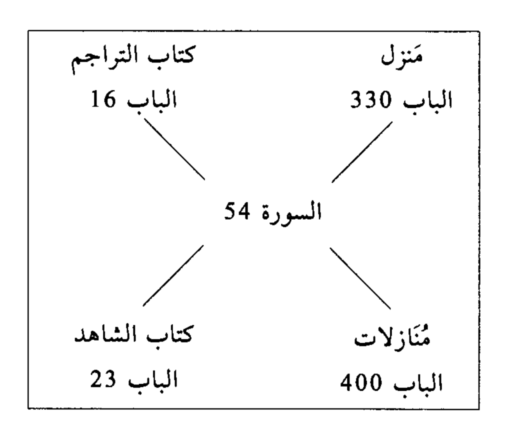
إن الباب 16 من كتاب **التراجم** المُعَنْوَن بـ «ترجمة الباطن» والباب 23 من كتاب **الشاهد** المُعَنْوَن بـ«باب الباطن»، لا ينْحصر التشابه بينهما في العنوان: بل إنّ الموضوع نفسه هو المُعالَج في كليهما. غير أن هذا ليس كل شيء: فإن

---

(50) يتعلّق الأمر بالأبواب المُمتدة من الباب 315 إلى الباب 383. [من كتاب **الفُتُوحات المَكِّيَّة**، م3، من الصفحة 57 إلى الصفحة 523. المترجم].

(51) لقد وَقَفْنا عند حالة كتاب **التراجم** وكتاب **الشاهد** فقط بُغيَةَ الحِفاظ على الوضوح. وإلا فإن الـ «شبكات» التي لَخَّصْنا رسمها هي في الواقع أكثر تعقيدًا من هذا.

الباب 400 من فصل المُنازلات[52] يُعالج هذا الموضوع أيضًا، وعُنوانه يحمل تعبيرًا فيه تعديل يسيرٌ لجُملة من كتاب **الشاهد**[53] (أي انتقال من ضمير الغائب في **كتاب الشاهد** إلى ضمير المُتكلِّم في كتاب **الفُتُوحات المَكِّيَّة**). ويُطابِقُ الباب 16 من **كتاب التراجم**، بحسب الرسم المُشار إليه، السُّورة 54 (سُورة القَمَر)، ويكفي لكي نُتمّم هذا الرسم أن نرجع إلى الباب 330 من كتاب **الفُتُوحات** الذي هو مَنزل هذه السُّورة[54]. نَلْحَظ إذن أن رمزية الوجه المرئي والوجه الخَفي من القمر قد استعملها ابن عربي هُنا كي يُعبِّر عمّا تُعلِنُهُ، بحسب بعض الأنماط، النُّصوص التي أشرنا إليها: أي أنّ الحقّ يَبْطُن عندما يظهر المخلوق، ويظهر عندما يَبْطُن المخلوق. بإمكاننا أن نُلخّص إذن هذه الشبكة في ما يأتي [120]:

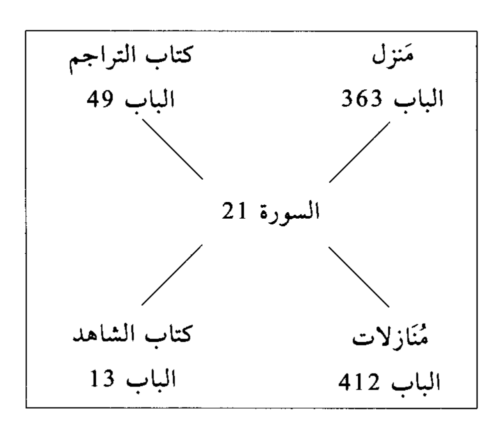


(52) **الفُتُوحات المَكِّيَّة**، م3، ص567-568.

(53) **كتاب الشاهد**، ص17، السطر 4.

(54) **الفُتُوحات المَكِّيَّة**، م3، ص110-115. [عُنوانه هو «في معرفة منزل القمر من الهِلال من البدر من الحضرة المُحَمَّدية». ويرى ابن عربي أن مَقام القمر مَقام بَرْزَخي بين الهِلال والبدر، تَبَعًا للزيادة أو النقصان في النُور. فالنقص في النُّور هو في الهلال وزيادته في البدر، ويُتَحَدَّثُ هنا عن بَدْرية القمر وعن هِلاليته. المترجم].

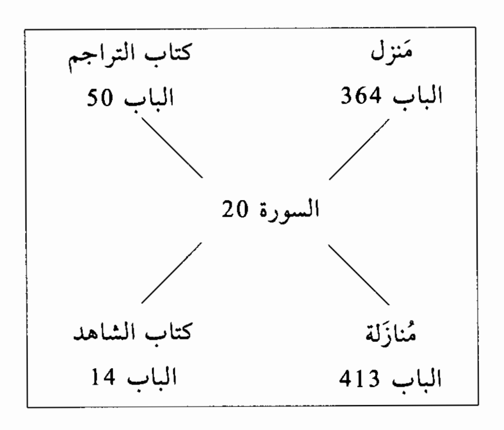
وبالطريقةِ نفسها، يُمكننا، انطلاقًا من مُلاحظة تشابُهات بين «باب العناية»، أي الباب 13 من **كتاب الشاهد** و«ترجمة العناية» في الباب 49 من **كتاب التراجم**، والباب 412 من كتاب **الفُتُوحات المَكِّيَّة**(55)، أن نُقيم الجدول الآتي:



وهُناك مِثالٌ آخرُ دالٌّ، يتعلَّق بالبابين: 14 من **كتاب الشاهد**، و50 من **كتاب التراجم**، اللّذين يشتركان في العُنوان وفي الموضوع الذي هو القضاء. وهما يُطابِقانِ بوُضوحِ الباب 413 من **الفُتُوحات المَكِّيَّة** المُعَنْوَن بـ «في

(55) إن الموضوع المُشترك لهذه النُّصُوص الثلاثة هو ذِلَّة الأولياء في هذا العالَم. وهذه اللفظة نفسها أو أشكالها الفعلية ذات المصدر نفسه تظهر في هذه النُّصُوص الثلاثة. انظر **الفُتُوحات**، م4، ص16–17؛ وكتاب **الشاهد**، ص11؛ وكتاب التراجم، ص50
[في **الفُتُوحات** نقرأ في الباب 412 المُعنون بـ «في معرفة من كان لم يَذُلَّ ولا يُخْزَى أبدًا»: «وأَذَلُّ الأَذِلّاء مَنْ كان له عَزّ وجَلّ لأن ذُلَّ الذليل على قدر من ذَلَّ تحت عِزّه ولا عِزَّ أعظمُ من عزِّ الحقّ فلا ذُلَ أذلُّ ممّن هو للّه ومن ذَلّ للّه فإنه لا يَذِلُّ لغير اللّه أصلًا إلا أن يَذِلّ لعَيْن الصفة حيث يراها في مخلوق أو غير مخلوق فيتخيّل من لا عِلْمَ له بما شهده هذا الذليل أنه ذَلّ تحت سُلطان هذا العزيز وإنما ذَلّ تحت سُلطان العِزّة وهي للّه فما ذَلّ إلا للحقّ المنعُوت بهذا النعت وينبغي له أن يذل، فلها يذل كل ذليل في العالم». ونقرأ في **كتاب الشاهد** القول الآتي: «وقال إذاية الأصفياء من العباد في الدنيا ليس بِذِلّة في حقّهم ولا إهانة لأن الذُّلّ مِنْ نَعْت القلب وليس في قُلوبهم منه شيء لغير الحقّ فإن ما تلك إلا إذاية تطهير وتصفية وحكم الموطن والوقت». المترجم].

معرفة مُنازلة من سألني فما خرج من قضائي ومن لم يسألني فما خرج من قضائي»[56]، وهي جُملة نجدها بنَصِّها في نهاية الباب 14 من **كتاب الشاهد**. إن هذه النُّصُوص جميعًا ترتبط [121] من جِهة أُخرى بمنزل السورة 20 (سُورة طه)، أي بالباب 364 الذي يُثْبِت من أسطره الأُولى عدم إمكان المخلوق في حال ثُبوته [في العلم الإلٰهي]، وكذلك عندما يكتسي حُلَّة الوجود، أن ينْفلت من الأمر الإلٰهي[57]. وفي إطار النظام المعكوس لترتيب السُّوَر القُرآنية، ومن السُّورة 69 إذن، نجد أن الباب 50 من **كتاب التراجم** يُطابِقُ بالفعل سُورة طٰه، وَمِنْ ثمّة بإمكاننا أن نضع رسمًا جديدًا لهذه الشبكة على النحو الآتي:



أفَلا يتعلَّق الأمر هُنا كذلك بعرضٍ مُجْمَل، ومن أجل أن يُقارب اكتماله يجب أن يغتني بإحالات على أبواب تنتمي إلى فُصول أُخرى من كتاب **الفُتُوحات المَكِّيَّة**- إلى الفصل السادس، مثلًا، حيث يتحدّد مَقام كل قُطْب من «الأقطاب» بآية هي هِجِّيره، وحيث يكون لترتيب الأبواب هُنا أيضًا علاقةٌ بالترتيب الخاص بالسُّوَر القُرآنية. لكن ينبغي كذلك أن نَضُمَّ إلى هذه القائمة

(56) عُنوان هذا الباب (**الفُتُوحات المَكِّيَّة**، م4، ص17-18) شأنه شأن جميع عُنوانات فصل المُنازلات، يعرض نفسه في شكل مُناجاة. ونجد بابين مُطابِقَيْنِ لهذا الباب هما في **كتاب الشاهد**، ص11-12، **وكتاب التراجم**، ص51.

(57) **الفُتُوحات المَكِّيَّة**، م3، ص313-321.

الطوبوغرافية الأعمالَ الأُخرى لابن عربي، ولاسيّما تلك التي أشرنا إليها سابقًا: **كتاب العَبادلة** وكتاب **التَّجلّيات**، إلخ، دون أن نَنْسى بِلا شكٍّ، **فُصُوص الحِكَم** التي هي وحدها تُسَوِّغُ إجراء دراسةٍ مُوَسَّعة ودقيقة. فالباب 12 من كتاب **فُصُوص الحِكَم**، مثلًا، (المتعلّق بالـ «حِكْمة القلبية») داخل في شبكة تَظْهَر فيها عدَّة أبواب من **الفُتُوحات المَكّيَّة** (الباب 40 من الفصل الأول؛ والباب 348 من الفصل الرابع؛ والباب 403 من [122] الفصل الخامس)، وكذلك الباب 34 من **كتاب التراجم**، و«عقدة» هذه الشَّبكة من الأبواب هي سُورة يس (السُّورة 36) التي هي «قَلْبُ القُرآن». إن هذا الإدراك لهذا المَرْجِع الكتابي (= القُرآني) المُشترك هو الذي يُظهر لنا تماسُكَ المجموع ويسمح لنا بإبراز ألغازه.

إن المُؤَشِّرات التي قدَّمناها هُنا بعيدة جدًّا عن أن تكون عميقة. إنها لا تستهدف سوى البَرْهنة على ضرورة إجراء قراءةٍ للمَتن الأَكْبَري، الغريب جدًّا عن الذين لم يكن ابن عربي عندهم سوى فيلسوف تلفيقيّ أو رؤيويّ غير مُتجانِس مع نفسه. وتعيين البِذْرة القُرآنية الكامنة في النصّ -في كل حالة- التي تتولَّد منها هذه الشُّجَيْرات الغزيرة أمر لازم وضروري. إن النظر إذن يجب أن يكون يقظًا مُتنبهًا إلى التقاطع، المُحيِّر، لكن الصارم، للتلميحات المُقْتَضَبة والإحالات الضِّمنية والعلامات المُتكتّمة. وهذا التعقُّب للتقاطع الذي يتطلَّب أيضًا معرفة كاملة للقُرآن ليس مُهمة سَهْلة. **فكتاب التَّجلّيات** الذي تتتابع فُصوله مترابطةً بآياتِ سورة واحدة فقط يُشكّل حالة مُفضَّلة. إنه كتاب غنيٌّ جدًّا بالإشارات التي بعضُها في الأقل، قد يُوقظ، عاجلًا أو آجلًا، انتباهَ القارئ، بحيث يستطيع، شيئًا فشيئًا، أن يصل بغير عَناء كبير إلى إدراك أغلب التّطابقات أو جميعها. غير أنه، حتى في هذه الحالة، ينبغي التذكير بأن الـ «بِذْرة» القُرآنية يُمكن أن تُختزل في بعض الكلمات: ذلك بأنّا نجد في القُرآن كل وحدة -أي جزء من جُملة، فعل، وحدة جزئيّة- حاملة لمعنى مُستقل، مُمتلئة بالبلاغات، مشحونة بالومضات. وقد قدّمنا عن فكرة هذا الكتاب مُقتطفًا من «تجلّي الكمال». إن هذه المُناجاة الرَّبّانية الجميلة جدًّا ترسم صَدَى كلمات قليلة في

قلب ابن عربي -هي: ﴿فَإِنِّي قَرِيبٌ﴾ من الآية 185 من سُورة البقرة. وكذلك، فإنه في الباب 286 وكتاب **الفَناء في المُشاهدة** يُعَدُّ موضوع «فَناء العبد» شرطًا ضَروريًّا للمُشاهدة ناجمًا كلّه عن «لم يكن» في بداية سُورة البَيِّنة -وهي صِيغة تُعبِّر، بمِعزل عن السِّياق، عن العدم الوجودي للخَلق- على الرَّغْم من أن ثَمَّةَ ألفاظًا أُخرى مُستمدّة من هذه السُّورة استُعمِلَتْ بعد ذلك في عَدّة مواضعَ [123].

وإن عُدنا إلى المِثالين اللّذين نظرنا فيهما آنفًا، مِثالَيْ مجموعتَي النُّصُوص التي ترتبط بالسُّورة 20 والسُّورة 21، فإننا سنُدرك كذلك أن من بين الـ 135 آية من السُّورة الأُولى والـ 112 آية من السُّورة الثانية، تختزل البِذْرة القُرآنية فيها في جُزء من الآية 129 في الحالة الأُولى وفي ثلاث آيات (من الآية 101 إلى الآية 103) في الحالة الثانية. وسَنَلْحَظ، فضلًا عن ذلك، أن حضور الفعل نفسه (الفعل سَبَقَ) في هذين المَرْجِعَيْن الكتابِيَّيْن هو الذي يُفسِّر تجاوُر الأبواب التي تُشكِّل صدًى لهما (الباب 49 والباب 50 من **كتاب التراجم**، وما بينَ البابينِ 363 و364 والبابينِ 412 و413 من كتاب **الفُتُوحات المَكِّيَّة**، والبابان 14 و15 من **كتاب الشاهد**). والحقيقةُ أنّ الأمر يتعلّق، هُنا وهُناك فعلًا، بالقضاء الذي يقود بعض الناسِ إلى الرحمة (من هُنا لفظة العِناية) والآخرين إلى العذاب.. وإن الآية 129 من سُورة طٰه: ﴿وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ...﴾* تتعلّق بالكُفار، في حين أن ما بينَ الآيتينِ 101 و103 من سُورة الأنبياء تتوجّه إلى المُؤمنين الأتقياء الذين سَبَقَت لهم من اللّه الحُسْنى، وأنهم مهما فعلوا فهم عن جَهَنَّم مُبْعَدُون -بل لا يسمعون حسيسها-، وهم، تبعًا لمشيئة إلٰهية أزلية، لهم في الجنة ما يشتهون**.

وأن يُعطي مُسْلِم القرآنَ المرتبة الأُولى، وأن يكون الكلام الإلٰهي هو الذي

---

* قوله تعالى ﴿وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَكَانَ لِزَامًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى﴾. [المترجم].

** قوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ ۞ لَا يَسْمَعُونَ حَسِيسَهَا وَهُمْ فِي مَا اشْتَهَتْ أَنفُسُهُمْ خَالِدُونَ ۞ لَا يَحْزُنُهُمُ الْفَزَعُ الْأَكْبَرُ وَتَتَلَقَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ هَٰذَا يَوْمُكُمُ الَّذِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ﴾. [المترجم].

يُحَدِّدُ عندَهُ الإيمان والأَعمال، أمرٌ بديهي. ويَصْدُقُ هذا، من باب أَوْلى، على المُتَصَوِّفة الذين ينقطعُ وجودهم لِلَّهِ ويدورُ في فَلَكِ كِتابه: فالكِتابات التي تركوها لنا والموضوعات التي شغلتهم والتي دوّنتها تراجم سِيَر الأولياء تُقدّم إلينا شواهد وافرة. غير أن الأمر يتعلّق هُنا بأكثر من هذا. فالحضور الشامل للقُرآن في عمل ابن عربي، والدور الذي يُؤدّيه باستمرار في تكوُّن هذا العمل وفي بِنائه يُمثلان خاصية استثنائية. إن المَذْهب الأَكْبَري ليس تأملًا للقرآنِ فَحَسْب. إنه مُرتبط به ارتباطًا عُضويًا ولا يُمكن حقًّا فصله عنه. فكلام اللّه، عند ابن عربي، هو «الطريق، وهو الحقيقة، وهو الحياة»، فيه يتحقّق المَجْرى الذي يُعيد الإنسان إلى وضعه الأصلي، إلى كونه صورة الحق.

إن ابن عربي، وهو يشرح الحديث الذي فيه طَلَب النَّبي [124] من اللّه أن يجعله نُورًا: «اجعلني نُورًا»، يُذكِّرنا بأن النُّور اسم من أسماء اللّه، ويضيف قائلًا:

> «ولهذا تُشير الحُكماء بأن الغاية المطلوبة للعبد التشبُّه بالإلٰه، وتقول فيه الصُّوفية: التخلُّق بالأسماء. فاختلفت العبارات وتوحَّد المعنى»[58].

لكن النُّور كذلك اسم من أسماء القُرآن: فعلم الأولياء la *théôsis* يقوم على التَّماهي كلِّيًا بالكلام الإلٰهي، على أن «يصير الولي قُرآنًا». يقول ابن عربي عن الإنسان الكامل إنه أخو القُرآن[59]، أو، على نحوٍ أكثر وضوحًا كذلك، إنّ

(58) **الفُتُوحات المَكِّيَّة**، م2، ص126؛ وعثمان يحيى، السِّفْر 8، ص141-142. وبشأن التخلُّق بالـ «أسماء» أو بالـ «صفات الإلٰهية» انظر بالخُصُوص **الفُتُوحات**، م2، ص595، 602؛ و**الفُتُوحات**، م3، ص148.

(59) **الفُتُوحات المَكِّيَّة**، م3، ص94. [يقول: «والقُرآن من الكُتُب والصُّحُف المُنزلة بمَنزلة الإنسان من العالم، فإنه مجموع الكُتُب والإنسان مجموع العالم. فهما أخوان، وأعني بذلك الإنسان الكامل، وليس ذلك إلا من أُنزل عليه القُرآن من جميع جِهاته...». المترجم].

«الإنسان الكُلّي هو القُرآن»[60]. فقد قالت عائشة زوج النَّبي، الذي هو أُسوة حسنة، عنه بعد وفاته: «كان خُلُقه القُرآن». ويذكر ابن عربي هذا القول لعائشة عِدَّةَ مرّات، إذ إنه يُلخِّص عندَهُ كل ما على المخلوق أن يتّجه نحوه.

وفي آية من سُورة فُصِّلَت نقرأ ما يأتي: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْآفَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ﴾ [فُصِّلَت: 53]. ويدلّ هذا عندَ الشيخ الأَكْبَر على السَّكينة التي عالجها في باب من أبواب الفُتُوحات المَكِّيَّة (ولكن أيضًا يُماثِلُ الشِّكينة العبرية la *Shekina* hébraïque، الـ «حُضُور الإلٰهي») إذ يُخبرنا عن السَّكينة التي أنزلها اللّه على بني إسرائيل في تابوت العهد (سورة البقرة، الآية 248)*.

«وأنزلها الله في قُلوب المُؤمنين من أُمّة مُحَمَّد (ﷺ) (قُرآن، السُّورة 48، الآية 4). وبهذا وأمثاله كانت هذه الأُمّة المُحَمَّدية خير أُمّة أُخْرِجت للناس (قُرآن، السُّورة 3، الآية 110)... فما كان شهادة في غير هذه الأُمة نزل غيبًا في هذه الأُمّة، فوجده أهل الأذواق في قلوبهم».

فهو يُبيِّنُ إذن أن «الوارث المُحَمَّدي» يتميّز من بين جميع الأولياء [125] بكون الآيات باطنة فيه[61].

غير أن كلمة «آية» تدلّ أيضًا على نحوٍ أدقّ في اللّسان العربي، ولاسيّما القُرآن نفسه، على هذه الفئة البارزة من العلامات التي هي آيات الوحي. فَفِي أنفسنا يجب أن تكون الآيات مكتوبة، ووجودنا نفسه يجب أن يكون هو

---

(60) **كتاب الإسفار عن نتائج الأسفار**، حيدرآباد، 1948، ص17.

* قوله تعالى: ﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ ءَايَةَ مُلْكِهِۦٓ أَن يَأْتِيَكُمُ ٱلتَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ ءَالُ مُوسَىٰ وَءَالُ هَٰرُونَ تَحْمِلُهُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَآيَةً لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾. [المترجم].

(61) **الفُتُوحات المَكِّيَّة**، م4، ص50. وبشأن الآية 53 من سورة فُصِّلت 41، انظر **الفُتُوحات المَكِّيَّة**، م2، 16؛ وعثمان يحيى، السِّفْر 11، ص373. وانظر كذلك في كتابنا **خَتْم الأولياء** *Le Sceau des saints*، مرجع مذكور ص97-98، شروحنا لمقطع من الباب 36 من **الفُتُوحات المَكِّيَّة**.

الكتاب الذي نكتشف فيه هذه الآيات. ويُمكن القول عُمومًا إنّ الأمر يتعلّق بأن نُصبح مثل هذا «الفتى» الذي دَعا ابن عربي، في مكة، إلى أن ينظر في «تفاصيل نشأته» «وترتيب هيئته»، ثم تَوَجَّه بعد ذلك إليه بهذا الأمر: «ارْفَع ستوري واقرأ ما تضمّنته سُطوري». غير أنه ليس هُنا أي استحواذٍ للإنسان على الوحي. فليس الإنسان هو الذي يسكن القُرآن وإنما القُرآن هو الذي يسكن في الإنسان: فالكلام الإلٰهي يجتاح شخص العارف باللّه بحيث يصير القُرآنُ «طبيعتَه». ويُمكن وصف السّلوك، ومراحله ومُعاناته ونِهايته، بطرائقَ مُختلفة، فإنها ليست في نهاية المطاف سِوى هذا الاستحواذ للكلمة عليه.

إن لقاءَ «الفتى» الذي أَثَرْناه مُجَدَّدًا هو الذي يُحدِّد، كما قُلنا، في الوقت نفسه مضمون **الفُتُوحات المَكِّيَّة** وبِنيتها. ينبغي أن نعود، مرّة أُخرى، إلى هذا الحدث الافتتاحي لا من أجل توضيح الوجوه المُتفردة للعمل كما فعلنا ذلك إلى الآن بل من أجل توضيح هيئته الإجمالية. فعندما أَتَى ابن عربي أوّل مرة إلى مكة فإنما كان ذلك من أجل الحجّ، وهذا الحجّ يفرض عليه مُمارسة شعيرة مُحددة هي الطَّواف حول الكعبة، حول بيت اللّه. إن نسيان كون **الفُتُوحات** مَكِّية قد حدثت وما كان لها أن تحدث إلا في هذا المكان المُقدس، ونِسيان أن الحَدَثَ الذي تَوَلَّدت داخله غيرُ مُنفصل عن طَواف ابن عربي معَ الفتى، لا يُمكنه أن يُؤدِّيا إلا إلى نُقصان معرفي. فعندما طلب ابن عربي من الفتى قائلًا: «أطلعني على بعض أسرارك» كان الجواب: «طُفْ على أثَري»(62). وتُطابِقُ أشواط الطَّواف السبعة [126] تجلِّيات سبعة مُتتابعة. يقول: «فتحوَّلَ لي في صورة الحياة... ثم تحوَّلَ لي في صورة البَصَر... ثم تحول لي في صورة العِلْم... ثم تَحوَّلَ لي في صورة السَّمْع... ثم تحوَّل لي في صورة الخِطاب... ثم تحوَّل لي في صُورة الإرادة... ثم تحول

(62) **الفُتُوحات**، م1، ص48؛ وعثمان يحيى، السِّفْر 1، ص219. إن العلاقة بين مضمون **الفُتُوحات** ومُمارسة الطواف قد أُشيرَ إليها في نهاية الخُطبة، م1، ص10؛ وعثمان يحيى، السِّفْر 1، ص73.

لي في صُورة القُدرة». ولقد كُشِفَ عن هذه التحوّلات على الفَور في قوله: «فإن بيتي هُناك بمَنزلة الذات وأشواط الطَّواف بمنزلة السبع الصّفات صفات الكمال»[63]. إن هذه الصّفات السبع هي التي تدلّ على «أسماء الذات» وهي: الحَيّ والعالِم والمُريد والقادر والمُتكلِّم أو القائل والسميع والبصير. ويُبَيِّن الشيخ الأَكْبَر في مقطع آخر من **الفُتُوحات**[64] أن هذه الأسماء السّتة الأخيرة هي التي تتعلَّق بها المُمْكِنات، أما الاسم الأول وهو «الحَيّ» فإنه به تقوم الأسماء الأُخرى، وهو حاضر في كل واحد منها مع بَقائه خافيًا عن الخَلْق.

إن ترتيب **الفُتُوحات** في ستَّة فصول يُمكن تفسيره بما يكفي بالأهمّية التي تُعْزَى عُمومًا إلى العدد 6 في عمل الشيخ الأَكْبَر. إن هذه الأهمّية ليست ناجمةً عن كونه عدد أيام الخلق فَحَسْب كما استنتج عثمان يحيى (وكونه عدد جِهات المكان أيضًا). بل يرى ابن عربي أنّ العدد 6 هو أول عدد كامل[65]، وهو بالخُصُوص عدد يرمز إلى الإنسان الكامل[66]. ويُعَبِّر هذا العدد بالفعل، حسب حروف الهجاء، عن قِيمة حرف «الواو» الذي، على الرَّغْم من أنه لم يكن مرقومًا في («كن») **الإيجادي**، هو بين الكاف والنون، ولهذا نجد الشيخ الأَكْبَر يُشَبِّهه بالحقيقة المُحَمَّدية التي هي بَرْزَخ بين الحقّ والخَلق، بين المَبدإ الإلٰهي وتجلّيه[67]. ويستند هذا التشبيه أيضًا إلى الوظيفة النحوية للواو الذي يؤدّي في اللُّغة العربية وظيفة العطف، فيجمع مِن ثَمَّ ما هو مُنفصل.

لكن تفسير العدد ونظام تَتابُع الفُصُول، بكيفية أكثر دِقَّة، إنما يكمن في عدد الصِّفات أو النِّسَب الإلٰهية التي [127] يرْتبط الخلق بها، أي بالأسماء

(63) **الفُتُوحات المَكِّيَّة**، م1، ص50؛ وعثمان يحيى، السِّفْر 1، ص224-225.

(64) انظر: **الفُتُوحات المَكِّيَّة**، م2، ص493. (إذ يُقيم ابن عربي عَلاقة بين هذه الأسماء السّتة والجِهات السّت للمكان). وفي **الفُتُوحات**، م2، ص134؛ وعثمان يحيى، السِّفْر 13، ص238-239. إن الأسماء السبعة مُطابِقَةٌ مُطابَقَةً رمزيّةً لآيات سورة الفاتحة.

(65) **الفُتُوحات المَكِّيَّة**، م2، ص469.

(66) نفسه.

(67) **الفُتُوحات المَكِّيَّة**، م3، ص283.

السّتة التي أشرنا إليها. فالفصل الأول، فصل «المعارف» يرتبط بوضوح بالاسم العالِم. والفصل الثاني، فصل «المُعاملات» التي يجب أن تكون مُعاملات المُرِيد، من أجل التّقدم في الطريق، له علاقةٌ واضحةٌ بالاسم المُرِيد: فإذا أرادَ المُرِيد اللّه، فإن اللّه هو الذي أراده في الحقيقة. ويُطابِقُ فصل الأحوال الاسمَ الثالث من هذه السِّلْسلة وهو الاسم القادر، وهي أحوال تُحدثها القُدرة الإلٰهية في الإنسان من غير أن يتمكّن هذا الأخير من اكتسابها بقواه الخاصة. وعلاقة الاسم الرابع، المُتكلّم، بالفصل الرابع، حيث كل مرحلة من مراحل التحقُّق الرُّوحاني تُحاكي إحدى سُوَر القُرآن، أي الكلام الإلٰهي، عَلاقة واضحة جدًّا أيضًا، وتجعلنا نخمّن وجودَ عَلاقة مُميزة بين «الفتى» وهذا الفصل. أما الفصل التالي، فصل المُنازلات والمُخاطبات الفَهْوانية بين اللّه والإنسان، فيُطابِقُ الاسم السَّمِيع. وأخيرًا، نجدُ الفصل السادس، فصل المَقامات (التي يُمثل كلُّ مَقام منها كيفية خاصة من المُشاهدة – لكن اللّه هو الذي يكون في الوقت نفسه الشاهد والمشهود) ذا علاقة بَيِّنة بالاسم البصير. أما الاسمُ الحَيّ، هذا الاسم السابع الذي يضمُّ بمعنى ما جميعَ الأسماء الأُخرى، والذي هو الأول فعلًا (التَّجلِّي في صورة الحياة، يأتي في بداية الأسماء الأُخرى عندما طافَ ابن عربي وراء الفتى)، يُطابِقُ الباب الافتتاحي، فمن مشاهدة الفتى انبثَقَ العمل كلُّه، انبثَقَ ما سَطَّرَهُ ابن عربي. إن **الفُتُوحات المَكِّيَّة**، وقد تولَّدت من مراعاة الشَّرْع ومن أداء فريضةٍ مكتوبة، هي الحجّ، كرَّرَت طواف الحاجّ حول بيت اللّه الذي له «الشرق والغرب» وأدامَتْهُ، وهو الذي اختاره عَلامةً لحضورِهِ [128].

الفصل الخامس

﴿ٱلَّذِينَ هُمۡ عَلَىٰ صَلَاتِهِمۡ دَآئِمُونَ﴾

[المعارج: 23]

ليس الوحيّ رسالةً فَحَسْب، بل هو كذلك أمرٌ ونَهْيٌ. فالرسالة لا تُفشي سِرَّها إلا لِـ «المُطيعين لها» - للمسلمينَ الحقيقيين. ولا يُظهِرُ القُرآن كُنوزه إلا للذينَ يعْملون بالشَّريعة التي أقامها، فليس هُناك فَتْح دون طاعة. إن الشَّريعة والحقيقة، التي هي أعلى حقيقة وأكثرها سِرِّية، لا تَنفصلان البتّة. فهما بِنتانِ لأبٍ واحد[1]. وقد رأينا أن «المُنازلات» لا تُنال إلا بِـ «الموافقة التامّة لأوامر الشَّريعة»[2] إن المُنازلة الإلٰهية، كما في الفصل الخامس من **الفُتُوحات** كلِّه، هي وراء عُنوان الباب 437 وهو: «من عَرَفَ حظَّه من شريعتي» -تلك التي عليه أن يُراعيها في كل لحظة من لحظات وجوده-، «عرف حظه منِّي»[3]. وقد فَسَّر ابن عربي ذلك في كتابه **التَّنَزُّلات المَوْصِلِيّة** قائلًا: «[سبب] وَضْع الشَّريعة في العالَم أَمران، فيهما سِرّان: الأمر الأول صلاح العالَم... وسِرُّهُ: أن نصر المُؤمنين حقٌّ عليه. والأمر الآخر إثبات ذِلَّة العُبُودية وظهور عِزَّة الرُّبُوبية، وسِرُّه: حُكْم سُلطانِ اسْمَيْه»[4]. «فما حَرَّم حَرَّمناه، وما أَحَلَّ حَلَّلناه، وما أَباحه أَبَحْناه، وما

(1) **إشارات القُرآن**، ص35.

(2) انظر آنفًا، الفصل الرابع، الهامش 49.

(3) **الفُتُوحات المَكِّيَّة**، م4، ص49.

(4) **التَّنَزُّلات المَوْصِلية**، ص45. والاسمان اللذان أُلمِعَ إليهما هما الرَّبُّ والعَبد كما يوضح ذلك بيتٌ شِعريّ في الصفحة 41 هو: =

كَرِهَه كَرِهْناه، وما نَدَب إليه نَدَبنا إليه، وما أَوْجَبَه أَوْجَبْناه»(5) [129].

إن العَلاقة الصّارمة بين النِّعَم الإلٰهية وتطبيق الأوامر الشَّرعية هي الفكرة الكُبرى لأحد الكتب التي ألَّفها ابن عربي في أَحَدَ عشر يومًا بـألمرية خلال شهر رمضان سنة 595هـ(6)، قاصدًا به صديقه بدر الحبشي، وأتَمَّه في بِجاية سنة 597هـ(7). وعن كتابه هذا يقول: «يُغني عن الأُستاذ [= المعلم الروحي] بل الأُستاذُ مُحتاجٌ إليه»، وهذا يُشدِّد على الأهمّية التي يُعلّقها عليه(8). وعُنوان هذا الكتاب، **مَواقِع النُّجُوم**، مأخوذ من الآية 75 من سورة الواقعة*، وفيها يقول القُرآن عن نفسه إنه: ﴿فِي كِتَٰبٖ مَّكۡنُونٖ لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلۡمُطَهَّرُونَ﴾. إن التفسير السائد الذي يُفيد أنّ المُسلم لا يجوزُ له أن يمسَّ القرآن إلّا في حال الطهارة الشَّرعية ليس هو بِلا شكٍّ التفسير الوحيد. فمن غير الابتعاد عن حَرْفِيَّة النص، يَسْهُلُ أن نتصوّر أن المَنْفذ الفعلي إلى الـ «كتاب المَكْنُون» يقتضي أكثر من المُحافظة الصارمة على قواعد فريضة

= فيا ليتَ شِعري من يكون مُكلَّفًا وما ثَمَّ إلا اللّه ليس سواه

وبيتان في الصفحة 42 ذُكِرا أيضًا في **الفُتُوحات**، م1، ص2؛ وعثمان يحيى، السِّفْر 1، ص42، هما:

الرَّبُّ حقٌّ والعبدُ حقٌّ يا ليتَ شِعري من المكلَّفُ؟

إن قلتَ عبدٌ فذاك مَيْتٌ أو قلتَ رَبٌّ أنّى يُكَلَّفُ؟

[يُمكن أن نُرجّح احتمالينِ آخرينِ لهذين الاسمين، وجدناهما في حاشية النصّ، المنشور ضمن «مجموعة رسائل ابن عربي»، طبع دار المحجة البيضاء، م2، ص155، هما: المُعِزّ والمُذِلّ. المراجِعة].

(5) **الفُتُوحات المَكّيَّة**، م3، ص271.

(6) **مَواقِع النُّجُوم**، القاهرة، 1325هـ، ص4.

(7) **حِلْية الأبدال**، ص8. يُضيف ابن عربي إذن الباب المُتعلّق بأعمال القلب (انظر ترجمة جُزئية لهذا الباب لميشيل ڤالسان تحمل عنوان «La demeure du cœur de l'invocateur», *Études traditionnelles*, 1965, n^{os} 389-390).

(8) **الفُتُوحات المَكّيَّة**، م1، ص334؛ وعثمان يحيى، السِّفْر 5، ص156؛ وانظر أيضًا **الفُتُوحات**، م4، ص263.

* قوله تعالى: ﴿فَلَآ أُقۡسِمُ بِمَوَٰقِعِ ٱلنُّجُومِ﴾. [المترجم].

الوضوء. وسنلحظ فعلًا أن ابن عربي في هذا الموضوع، كما في الموضوعات الأُخرى، لا يُفرّق -ومن باب أَوْلى لا يُقيم تعارُضًا- بين الظاهر والباطن[9].

إن تصميم كتاب **مَواقِع النُّجُوم** الذي عرضه ابن عربي في مُقَدِّمته، يقوم على التفريق بين ثلاث مراتب، وكل مرتبة منها تقابل ثلاثة أفلاك: فَلَك إسلامي، وفَلَك إيماني، وفَلَك إحساني. وهذه التَّسميات مُستَمَدَّةٌ من حديث نبوي[10] يُحدّد ثلاث مراحل تراتبية مُتناضدة - الإسلام وهو خُضوع الظاهر للشَّريعة، والإيمان وهو الاقتناعُ الداخليُّ، والإحسان وهو الكمال الذي يقوم على أن «تَعْبُدَ اللّه كأنك تراه». ثلاثة من هذه الأفلاك لها صِلةٌ منطقيّةٌ إذن بالجسم، وثلاثة لها صلةٌ بالنفس، وثلاثة لها صلةٌ بالروح.

إن الجُزء الأَكْبَر من هذا الكتاب[11] مُخصّص للفَلَك السابع (الإسلاميّ) من المرتبة الثالثة (مرتبة الوَلاية)، ويعرضُ عرضًا مُفَصَّلًا جدًّا العلاقة بين تطبيق الأوامر الشَّرعية الخاصة بكل عُضو والهِبات والنِّعَم الإلٰهية التي هي ثمرة هذا التطبيق: ومن ذلك الكَرامات -هي هِبات مُلْتَبسة لأنها يُمكن أن تكون محفوفة بالأخطار، وامتحانًا للمستفيد منها بفعل المَكر [130] الإلٰهي- والمنازل التي تكون نتيجة لتحقُّق روحاني أصيل وضمانًا له. ويُبَيِّن ابن عربي أن هذا التحقُّق الروحاني لا يكون بالضرورة مصحوبًا بالكَرامات -التي هي عنده ثانوية وقد تكون خطرةً- غير أنه يحكم بضرورة وصفها [أي الكرامات] من أجل الذين توهَبُ لهم، كي يتمكّنوا من الفهم الصحيح لطبيعتها وأصلها.

---

(9) منزل سُورة الواقعة التي تنتمي هذه الآية إليها قد وصفه ابن عربي في الباب 328 من **الفُتُوحات**. وقد أطلق عليه اسم منزل المسابقة: وهو إلماعٌ إلى الآية 10 حيث «أصحاب المَيْمَنَة» يُوصفون بأنهم مسبوقون بالـ «مُقَرَّبين»، الذين بلغوا مقام القُرْبة. إنه منزل ينتمي إلى «مَنازل الدُّهور» التي تُطابِقُ السُّوَر التي تبدأ بـ «إذا».

(10) **صحيح البُخاري**، س31، إيمان 37.

(11) ص50-178. وقد اختُصِرَت الفكرة المركزية لكتاب **مَواقِع النُّجُوم في كتاب الفُتُوحات**، م4، ص169 (الباب 526).

أمّا الأساسُ الحديثيُّ للعلاقة المعروضة على هذا النَّحو بين أفعال الأعضاء والكرامات، فحديثٌ قُدْسي يقول فيه الحقّ إنه «سَمْعُ وبَصَرُ وَيَدُ. . .» العبدِ الذي أُحِبَّه[12]: فَلِكَي يكون الحقُّ سَمْعَ العبدِ ينبغي أولًا لهذا الأخير أن يُوَقِّرَ الواجبات المفروضة على هذه القوة [= السَّمْع]، ويَصْدُقُ هذا الأمر على جميع القُوى الأُخرى. لقد نَظَر ابن عربي إذن نظرًا مُتتابعًا في أحوال الأعضاء السبعة الخاضعة للتكليف، لأوامر الشَّريعة. ونذكر هُنا أن ابن عربي يتناول الأوامر العامة، دون أن يُراعيَ، خُصُوصًا، مشاركة الجسم في الشعائر التي سنتحدّث عنها فيما بعد[13].

فالعَيْن، كي تُطيع الشَّريعة، يجب أن تُغَضَّ عن المحرَّمات أو المحظورات، بل عن كل ما يُلْهيها. أمّا الذي يُحافظ على هذه الأوامر الشَّرعية، فإن الكَرامات التي قد يحظى بها هي، على سبيل المِثال، رُؤية الأشياء المستورة، ومُشاهدة الكَعْبة في أثناء تأدية الصَّلاة، ومُشاهدة الملائكة والجِن، والقدرة على معرفة الأَبْدال أو التحقُّق من الخَضِر، أيًّا كان المظهر الذي يتمثّل فيه. لكن ليس هذا هو الأمر الأساسيّ: فبصيرته (البصر الداخلي) تنفتح. إنه يُشاهد ملكوته الداخلي ومَلَكُوت المخلوقات، فهو يَعرف من الآن فصاعدًا الأحوال والمراتب الرُّوحانية، ويُصبح شيئًا فشيئًا قادرًا على تحصيل هدفه النهائي، وهو مشاهدة الحق.

---

(12) صحيح البُخاري، **التواضع**، وبشأن تفسير هذا الحديث الذي غالبًا ما يذْكره ابن عربي، انظر **الفُتُوحات المَكِّيَّة**، م1، ص406؛ وعثمان يحيى، السِّفْر 6، ص165- 166؛ **والفُتُوحات**، م2، ص68؛ **والفُتُوحات**، م4، 20، 24، 30 وغيرها من كتب ابن عربي.

(13) لقد ترجم آسين بالاثيوس أو لخَّصَ ما هو أساسي في هذا الجُزء من الكتاب في *El islam cristianizado*، **(الإسلام المُنَصْرَن)**، مدريد، 1931، ص397-428. إن ميله إلى نَصْرَنة اللُّغة الأَكْبَرية هذا الكتاب عادة ما يُثير الانزعاج إلى حد ما (الترجمة الفرنسية لكتابه التي عُنوانها *L'Islam christianisé* باريس، 1982 (ص296-316) والتي هي عُمومًا ترجمة رديئة، فيها فضلًا عن ذلك عيب يتمثَّل في إلغاء المعقوفات التي تفصل بوضوح، في الطبعة الإسبانية، أقوال ابن عربي عن تلخيصات آسين أو شروحه. وانظر أيضًا، بشأن التطابق بين أفعال الأعضاء والهِبات الإلٰهية (وكذلك أبواب الجنة) **الفُتُوحات المَكِّيَّة**، م4، ص169.

وعلى السَّمْع أن يُصَمّ عن النَّمِيمة والبُهْتان، وعن السيِّئ من القول، وكل مُحَرَّم حَظَرَ الشارعُ سَماعَه. ثم إن عليه من جِهة أُخرى سَماعَ القُرآن وأقوال الواعظ أو أقوال الشيخ. وينبغي له أن ينتبه إلى كل شكل من أشكال الابتهال والتضرُّع. فإن كان مُوافِقًا لهذه القواعد [131]، فقد يحصل على كَرامات مُختلفة: منها سَماع تسبيح الكائنات كلها؛ بِما فيها من نباتات ومعادن، وسَماع إلهام الملائكة المُرْسَلين. والمنازل المُطابقة للسَّماع تحمل فضائل أكبر، لأنّ للعبد فيها أن يسمع ويفهم أخيرًا «الكلام القديم».

وفي القسم الذي يَشرح فيه ابن عربي أعمال اللِّسان يوجد مقطع عن الفَرْق بين الكَرامات (خوارق الأولياء) والمُعْجِزات (خوارق الأنبياء)، وعن القوة النفسية التي تُسمَّى الهِمّة، وعن الطرائق المُختلفة لتِلاوة الكتاب (من الكائن كلّه أو من جُزء منه). والفرائض الواجبة على اللِّسان هي أن يكف عن اللَّغو والكذب والنَّمِيمة والغَيْبة، وأن يشتغل بالواجب عليه مثل: تِلاوة القُرآن والذِّكْر والأمر بالمعروف. وأما الكَرامات المُتولِّدة من هذه المُمارسات فيُمكن أن تشتمل على الإخبار بالمُغَيَّبات مُخاطَبَة مخاطبين غير مَرْئيين، وأن يُسمَع كلامه من مسافات بعيدة جدًّا، وإيجاد الأشياء بالكلمة وحدها - مثل عيسى (عليه السلام)، مثل الأصفياء في الحياة القادمة. غير أننا نتعرّف هُنا بالخُصُوص الوعد الإلٰهي المُتَضَمَّن في الحديث الوارد آنفًا، فإن اللّه هو الذي يتكلَّم، في هذه الحالة، بلسان ذاك الذي يلتزم بدقّة واجبات اللِّسان. لقد وَصَفَ ابن عربي هُنا مَنزلتين. فَفِي المنزلة الأُولى يتلو العبد القُرآن أمام الحقّ، أمّا في الثانية فإن الحقّ هو الذي يَتْلُو القُرآن للعبد*.

أما اليد -أو على نحوِ أدقّ اليد اليمنى- فعليها أن تمتنع عن القتل، وهو

* يقول ابن عربي «ومَنازله المُرادة للعبد مَنْزلتان عظيمتان لا شيء فوقهما. المَنزلة الأُولى أن يتلو عليك الحقّ جلّ جلاله كتابه على حد ما وضعه ورسمه للعارفين المُتحقِّقين... والمَنزلة الثانية هي أن يتلو الحقّ عليك كتابه على حدّ يُريده وأنت تسمعه... فإن العبد سامع لا متكلِّم...» **مَواقِع النُّجُوم**. [المترجم].

أمر واضح بنفسه، وعن السّرقة أيضًا وعن كل عملٍ غير نافع. وعليها من جِهة أُخرى أن تفعل ما أُمِرَتْ به مثل الصَّدَقة، لأنها تَرمُز في الوقت نفسه إلى القوة والعَطاء*. ومن كرامات اليَدِ القُدرة على «الأخذ من الهواء» ذَهَبًا وفِضةً. غير أن التعويض الحقيقي ليس في هذه الفئة من الهِباتِ السخية: إنه في مُشاهدة اليمين الإلٰهية وهي تخطُّ الكائنات في اللوح المحفوظ، وأن يحصل من ثمّة بطريقة إجمالية ومُتَميِّزة [132] على معرفة حقائقها الجوهرية. إن «مُبايعة القُطْب» التي وَصَفَها ابن عربي في الباب 336 من **الفُتُوحات**[14] واقعةٌ في «منزل» أعمال اليد.

وفي الجُزء الطويل المُتَعلِّق بالبطن، أَوْرَد الشيخُ الأَكْبَر الآية 123، من السُّورة 9: (التَوْبة): ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ قَـٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ ٱلْكُفَّارِ﴾. يقول: «وحَظُّ الصُّوفي من هذه الآية أن ينظر إلى نفسه التي تخصّه هو بذاته (...) وهي أقرب الكُفّار والأعداء إليه، فإذا جاهدها وقَتلها أو أَسَرها حينئذٍ يَصِحُّ له أن ينظر في الأغيار على حسب ما يقتضيه مَقامُه». إن هذه النفسَ غيرَ المُؤمنة لها سَيْفان قويّان- هما البَطْن والفَرْج- تستعبد بهما صَنادِيد الرِّجال. غير أن أقوى هَذَين السيفين هو سيف البَطْن. فحينَ تُقْهَرُ شَهْوة البَطْن تُقهَر شَهْوة الفَرْج. والواقع أنّ الجسم كما يقول ابن عربي إنما مُرادُه الوِقاية: فهو لا يَطلب

---

* يُفَرِّقُ ابن عربي في العَطاء بين الجُود والكرم والسّخاء والإيثار قائلًا: «فالجُود عطاؤك ابتداءً قبل السؤال، والكَرم عطاؤك بعد السؤال عن طِيب نفس لا عن حياء إلا عن تخلُّق إلٰهي وطلب مقام ربّاني، والسخاء عطاؤك قدر الحاجة للمُعطى إليه لا غير، والإيثار عطاؤك ما أنت مُحتاج إليه» **مَواقِع النُّجُوم**. [المترجم].

(14) المَنازل المُشار إليها في **مَواقِع النُّجُوم** (التي لم نُحْصِها هنا) لها كلّها، شأنها شأن هذا المنزل، مُكافِئُها في منازل الفصلِ الرابع من **الفُتُوحات المَكِّيَّة**. لقد تخلّينا عن إبراز تقاطع المَرجعيات بينها، كي لا نُعَقِّد هذا العرض الذي نحن بصدده. فلقد أشار ابن عربي في هذا المقطع إلى كونه ألف كتابًا في موضوع «مبايعة القُطْب». ولم يحدِّد عثمان يحيى في كتابه **مُؤلفات ابن عربي، تاريخها وتصنيفها** (RG 487) أي مخطوط مُتعلّق بهذا الموضوع. ويُمكن أن نفترض أنه استُعيد في خطوطه العريضة في الباب 336 من **الفُتُوحات المَكِّيَّة**.

إلا ما يحفظ بقاءه من أكل وشُرب ومَلْبس ومَسْكَن. إنما النَّفس الفردية (الأمّارة بالسُّوء) هي التي تطلب كَمًّا وكَيفًا ما هو زائد على الضروري- وهذا ما يُظهر غباءها (النفس)؛ لأن الجسم الذي تتحكّم فيه مآله إلى جِيْفة قَذِرة، ومآلُ المَطْعَم إلى عَذِرة نَتِنَة، والملْبس إلى خِرْقة مَطْروحة في المَزْبَلة، والمَسْكن إلى خربةٍ مُوحشة. فلا يحتاجُ إدراكُ ذلك إلى إرشاد إلٰهي؛ فإن هذا يقين قائم على البَداهة. من المُهم إذن الوقوف، كما أمر اللّه، عند الاعتدال والتقيُّد بعدم أكل سوى الأطعمة المُباحة شرعًا.

فالذي يلتزم تلك القواعد يحصل أحيانًا على عدد من الكَرامات. فهُناك عَلامات تُنَبِّهه بالطعام الذي تقوم به صِفة الحَلال أو الحَرام، بأن يكثر الطعام بين يديه، وأن يُشبع القليلُ من الطعام العَدَدَ الكثير، وأن ينقلب الطعام الواحد بحسب ما يشتهيه آكِلُهُ على نحوٍ خارقٍ للعادةِ، وأن يتحوَّل الماء المالح الأُجاج إلى ماء عذب، وأن يشبع في بعض الحالات بِلا أكل، بفضل الطعام الذي أكله شخص آخر. وستجعله أفعال البَطْن هذه يدخل منازل يحصل فيها على علوم روحانية أكثر قِيمة من هذه الكَرامات. فَفِي «المَنزل [133] الإبراهيمي» سيتعرَّف أسرار الإنبات المادّي والرُّوحاني. وفي «منزل ميكائيل»، المَلَك المُوكل بأرزاق العباد، سيشاهد صاحب هذا المنزل هذا المَلَك أوَّلًا وهو يُوَزِّع الأرزاق، ثم يُشاهد الحقّ في أسمائه المقتضية إعطاءَ كل ذي حقٍّ حقَّه. وفي نهاية هذه الرحلة سيعرف الحقَّ سبحانه باسمه الرزّاق، «غذاء الأغذية»، الذي هو سبب تكوُّن كلّ الأشياء وبقائها.

أمّا شَهْوة الفَرْج فضعيفة بنفسها، إنما شَبع البطن هو الأصل المُحَرِّك لهذه الشَّهْوة، ومن هُنا تنبع ضرورة الصَّوْم. «فلو بِيع الجُوع في السوق لَلَزِمَ المُريدين ألّا يشتروا شيئًا سواه!». إنَّ التحكُّم في شَهْوة الفَرْج (ولا يتعلَّق الأمر هُنا بالتعفُّف، وإنما يتعلَّق مرة أُخرى بالتقيُّد بأوامر الشَّرع في تلبية الرغبة) هو الذي يُؤهل للأُبُوّة الرُّوحية. فذاك الذي أَحْصَن فَرْجه يُحيي الكائنات بسلوكه، وكلامُه

يَرْسَخُ في السامعين - لقد شدَّد ابن عربي على المُماثلة بين العضو الذكري والقَلَم الذي يَخُطّ في اللّوح المحفوظ الذي هو رَمْزٌ لِفَرْج الأُنْثى.

وأمّا القَدَمُ فواجِبُها السَّيْرُ إلى ما هو مأمور به شَرْعًا (كالحج، وصلاة الجماعة في المساجد، وعيادة المرضى...) والامتناع عن السَّيْرِ إلى ما هو مُحَرَّمٌ ومكروه. وهُناك كرامات مُختصَّة بهذا المقام معروفة عند الأولياء مثل: المَشْي في الهواء أو على الماء، وطَيّ الأرض، فإنهم يَعْبُرون مسافاتٍ بعيدةً جدًّا بخطواتٍ قليلة. غير أن هذه الكرامات العجيبة ليست سِوى تعبير حِسّي عن كَرامات أعلى منها جدًّا. فإن المَشْي الحقيقي في الهواء إنما هو التحكُّم في الأهواء (وهاهُنا تقارب تتعذّر ترجمته بين الهواء والهوى)، وهو الذي يفتح الباب للدخول إلى عالم الأرواح، إلى المَلَكُوت. والمَشْي على الماء هو السلطان على سِرّ الحياة (لأن اللّه يقول في الآية 30 من السورة 21: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَيٍّ﴾).

ولم نُقدِّم هُنا سوى نُبذَةٍ مُختصرة جدًّا عن مُتَضَمَّنات [134] عَرْض يمتد إلى أكثر من مئة صفحة. غير أن هذه النُّبذة تسمح لنا في الأقل بأن نرى الترابط الدقيق الذي يُقيمه الشيخ الأَكْبَر بين التحقُّق الروحاني والطاعة والتسليم الكامل للشَّريعة. وهُناك كتاب آخر لابن عربي يحمل مُؤشرات تكميلية تتعلَّق هذه المرة على نحوٍ أدقّ بأهمّيّة العبادات التي أمرت بها الشَّريعة. يتعلق الأمر بكتاب **التَّنَزُّلات المَوْصِلية** الذي كَتبه ابن عربي، كما يُبَيِّنُ عُنوانه، في هذه المدينة العراقية حين كان قادمًا إليها من بغداد، وأقام فيها سنة 601هـ قبل أن يتَّجه منها إلى الأناضول[15]، إذ يقول:

(15) رجعنا هنا إلى طبعة القاهرة 1961 التي عنوانها **لَطائِف الأَسْرار** بِناءً على ثلاثة مخطوطات أحدها بقلم النّابُلسي، وطبعة أُخرى عنوانها **التَّنَزُّلات المَوْصِلية** طُبعت بالقاهرة أيضًا سنة 1986. وقد أضعنا نُسختنا ولم نتمكّن إذن من مُقارنتها بالطبعة السابقة. وينبغي أن نُسجِّل هنا أنّ كتاب **إشارات القُرآن** الذي أَحَلْنا عليه عدّة مرات قد وصفه ابن عربي بأنّه مُكمِّلٌ **للتَّنَزُّلات**، وهذا يُشير إلى الإلهام القُرآني لهذه الأخيرة.

هذا كتاب أودعتُ فيه لطائف الأسرار وأضواء علوم الأنوار، فهو مَبْنِيّ على اللُّغز والرّمز، ليتحقّق المُدّعي في مُناجاة ربّه عند وقوفه على هذه النتائج بالحَصْر والعجز. وإنما قصدت أيضًا سَتْرَ هذه المعاني الإلٰهية في هذه الألغاز الخِطابية غَيْرة من علماء الرُّسوم، وعُقوبة لهم من أجل إنكارهم، كما خَتَم اللّه على قلوبهم وعلى سَمْعهم وجعل غِشاوة على أبصارهم (إلماعٌ إلى الآية 7 من سُورة البقرة)، فلم يُدركوا من روائح الحقائق شَمّة، ولم يُميِّزوا في قلوبهم بين اللَّمَة واللُّمَة، تَأَسِّيًا بمن أَخَذَ هذا العلم (يقصد أبا هُرَيْرَة) من النَّبي المَعْصوم، وقال: «لو بَثَثْتُه قُطِعَ مِنِّي هذا البُلْعُوم»، وكما قال علي (رضي الله عنه) حين عدم النَّقْلة: «وإنَّ ها هُنا -وضرب بيده إلى صدره- لَعُلُومًا جَمَّةً لو وجَدتُ لها حَمَلة»[16].

إن وُرُود كلمة «مُناجاة» في هذه المُقدمة يسمح عندما تكون مُصطلحات ابن عربي مألوفةً لنا، بأن نفهم على الفور أنّه قد اختار الحديث عن الصَّلاة المكتوبة من بين العِبادات الأُخرى. إن هذه الكلمة تُلْمِعُ في الواقع إلى حديث نبوي هو: «إن أحدكم إذا صَلَّى يُناجي رَبَّه»[17]، وهو حديث استنبط منه ابن عربي سِمات مُهمة في تفسيره [135] للصَّلاة، وغالبًا ما كان يستعمله لتعيين هذه الأخيرة. إن هذا الاختيار للصَّلاة يُمكن تفسيره دون مَشَقَّة. فمن بين أركان الإسلام الخمسة يُحيل الرُّكْن الأول على الشهادتين، وتُحيل الأربعة الباقية على العِبادات الأساسية: الصَّلاة والزَّكاة والصَّوْم والحَجّ. فالصَّلاة هي أول الأعمال التي يُسأل عنها الإنسان يوم القيامة[18]. والزَّكاة فَرِيضة مُقَيَّدَةٌ -فهي غير

(16) **التَّنَزُّلات المَوْصِلية**، ص35-36. وفي مُقدمة هذا الكتاب التي أَوْردنا منها بدايتها يعلن ابن عربي أربعة وخمسين بابًا. وقد فضّل النّاشرون تبنِّي تقسيم لهذا الكتاب على سِتة أجزاء.

(17) **صحيح البخاري**، المواقيت، 8.

(18) **سنن أبي داود**، الصَّلاة، 145.

مفروضة على الفقراء الذين، بعكس ذلك، هم المستحقّون لها- ولا تُؤدَّى إلّا مرّة واحدة في السّنة. أما الحَجّ فله كذلك عددٌ من الشروط (توافر الزاد، والأمن، والقُدرة) ولا يجب إلّا مرّة واحدة في العُمر. والصَّوم عند المرض أو العجز غير واجبٍ، ومُدّته شهرٌ في السنة. والصَّلاة يومية تُؤدَّى بأفعالٍ وأقوال مخصوصة، ومن أصابه الوهن لِكِبَرٍ أو مَرَضٍ فإنه يجب عليه، مع ذلك، أن يُؤديها خمس مرات في اليوم ما دام غير فاقد للوعي[19]. فأداؤها خمس مرات في اليوم يمنحها أهمّية خاصة. وهي فضلًا عن ذلك تضمّ، على نحوٍ ما، الأركان الثلاثة الأُخرى: فهي تطهير (وهو المعنى الاشتقاقي للزَّكاة)، وصَدَقة مثلما تكون الزَّكاة صَدَقة العَيْن (المال)؛ وهي تفرض الأُمورَ أنفسها التي يفرضها الصَّوم، وهي مثل الصَّوم تُخلِّص المُصلّي من الشَّهَوات («فإنها تغلق على من قامت به جميع أبوابه. فمقامها الغَيْرة »)[20]؛ والتوجُّه فيها إلى القِبْلة، بيت اللّه، فهي حَجٌّ بغير حركة كما أنّ الحجّ، بعكس ذلك، صلاة بحركةٍ. وابن عربي الذي خَصَّصَ للصَّلاة عددًا لا يُحصى من المقاطع، ولا سيّما باب ضَخْم من كتاب **الفُتُوحات**[21]، يلحّ بالخُصُوص في بداية كتاب **التَّنزُّلات** على صفة المُناجاة فيها، ويُذَكِّر من جِهة أُخرى بأن حركات المُصَلّي المُتتالية تُطابق «عوالم الطبيعة»: فالوضع العموديّ فيها هو لِعالَم الإنسان، والوضع الأفقيّ للمُصلّي بعد ذلك هو وضعُ عالَم الحيوان، والسجود الذي ينكس المُصَلّي نحو الأرض يُماثله بعالَم النبات[22]. وعلى الرَّغْم من أن هذا النصّ لم يُحدد [136] الوضع الرابع،

---

(19) يُذَكّر ابن عربي في هذا الموضوع في **التَّنَزُّلات المَوْصِلية**، ص55، بأنّ الخمسة: «وحدها دون سائر الأعداد تحفظ نفسها وغيرها» (كما أشرنا إلى ذلك في الفصل الثاني، الهامش 37).

(20) نفسه، ص55.

(21) الباب 69، **الفُتُوحات**، م1، ص386-544؛ وعثمان يحيى، السِّفْر 6، ص45، إلى السِّفْر 8، ص183.

(22) **التَّنَزُّلات المَوْصِلية**، ص54.

مقام الجُلوس في الصَّلاة، نجدُهُ، بناءً على وِجهة النظر هذه، يُطابِقُ الركون الكثيف إلى عالم المعادن. بهذه المُتوالية من الأوضاع، يُحقق المُؤمن طبيعته الافتراضية المُتَمَثِّلة في كونه «مُختصرَ العالَم الكبير» ومِن ثَمَّ يتحمَّل وظيفة «خِلافة اللّه» في الأرض.

ويُعالج الشيخ الأكْبَر أوّلًا مَسألة الوُضوء (الذي نُكرِّرُ أنّه عنده عِبادة مُستقلّة، لا شرطٌ سابقٌ للصَّلاة فقط)[23]. ويُفَرِّقُ بين الماء المُنْزَل من السماء، المُصَفَّى الذي يُطهِّر العقل، والماء النابع من الأرض، الممزوج الذي يُطهِّر الحواس[24]، وإن كان الماء هو مبدأ الحياة، فإن التراب هو «ما خُلق منه» جسمنا: لذلك يُجيزُ القُرآن التيمُّم عند فَقْد الماء[25]. وفي كلتا الحالتين تُشكّل الطهارة، مِن ثَمَّ، كما رأينا، عَودة إلى الأصل الذي يُؤسِّس الوَضع الجوهري للكائن الإنساني. أما الغُسْلُ -غَسْل جميع الجسم لا أعضاء مخصوصة منه فقط- فإنه هو الواجب لإزالة حالة عدم الطهارة الكلية بفعل الجِماع. فهو [أي الجِماع] يلمس الإنسان كلّه لأنه في الانصهار الجِنسي (الجِماع كلمة يدلّ جَذْرها على فكرة الجمع) يكون الانسان كالغارق في غَيْبة كلية، يكون في غياب عن ذاته[26].

وقد شَرَحَ ابن عربي -بعد ذلك- كل عُنصر من عناصر الوُضوء: غسل اليَدَين والوجه والرِّجْلَين. لكنَّ العقل يجب غَسْلُه أيضًا من التنظيرات التي ينتجها، لإعادته إلى بساطته الأُولى: «يا عقل انْصرف إلى مُصلّاك لِيَتْلُوَ سُبحانه كلامه عليك. (...) واترُك اعتقادك ولا تدبّر في حين الخطاب ولا تُفكر فيما تردّ عليه تعالى من الجواب»[27]. إن الاعتقاد -المُتَرجَم هُنا بالإيمان- ليس هو

(23) **الفُتُوحات**، م4، ص486.
(24) نجد ملحوظةً مُماثلة في **كتاب العَبادلة**، ص87. فالماء المُنَزَّل هو ماء الغَيث حَرفيًا، والماء النابع من الأرض هو ماء العُيون. لكن الاستعداد الباطني هو الذي يُحدد درجة التطهير الناجمة عن الوضوء.
(25) **التَنَزُّلات المَوْصِلية**، ص63.
(26) نفسه.
(27) نفسه، ص84.

الإيمان الخالص. ثُمَّ إنَّ العقل كلمة مُشتقَّةٌ من جَذْر يعني «رَبَطَ»، أو «قَيَّدَ». فالاعتقاد قَيْد، إنه تَصوُّر أو صورة ذِهنية فيها نَعْقل أو نَحْصر اللانهائي الإلٰهي. إن العَوْدة إلى الأُميّة، إلى حالة الطفولة شرط واجب للاستماع والإنصات [137] إلى الخطاب الإلٰهي. فليس للعقل الذي يتلقَّى هذا الخطاب أن يُجيب، بل عليه أن يقبل ما يخلق فيه الله من الجواب.

وتبدأ جميع أبواب كتاب **التَّنَزُّلات المَوْصِلية** بالجُملة الآتية: «نزل الرُّوح الأَمين (قُرآن. 193: 26)* على القلب وقال...»، وهو ما يُفَسِّر عُنوان هذا الكتاب **تَنَزُّلات**. وبعد أن فَسَّر ابن عربي الأقوال المُتعلّقة بإقامة الصَّلاة، يُعلن الرُّوح الأَمين المعنى العميق لعبارة «اللّه أكبر» (اللّه الذي يُمَثِّل هُنا الاسم الأعظم هو الأَكْبَر) التي تُفْتَتَح بها كلُّ صلاة بالمعنى الدقيق:

> «فإذا كنت في حالة من الأحوال، من أحوال الأرض أو من أحوال السماء، فلا شكّ أنك تحت قَهْر اسم من الأسماء، سواءٌ عرفت ذلك أو لم تعرف، أو وقفت في مُشاهدته أو لم تقف، فإن ذلك الاسم الذي يُحرِّكك أو يُسَكِّنك أو يُكوِّنك أو يُمَكِّنُك، يقول لك: أنا إلٰهك، ويَصْدق في قوله. فيجب عليك أن تقول اللّه أكبر (...) واعلم (قطعًا) أن الذات لا تتجلَّى عليك (أبدًا) من حيثُ هي، وإنما تتجلَّى إليك من حيثُ صفةٌ ما مُعْتَلِية، وكذلك اسمه 'اللّه' لا تَعْرِف أبدًا معناه»(28).

إن هذه الذّات الإلٰهية غير المقيَّدَة قَطْعًا التي لا يُمكن إدراكها هي، وَحْدَها، الجديرة بالعبادة، وعلى الرّغم من أن جميع الصفات هي صِفاتها، وعلى الرّغم من أن «جميع الأسماء تُشير إلى المُسَمَّى نفسه»، يُعَدُّ «التكبير» رفضًا جذريًّا للشِّرْك بالذات الإلٰهية: فهي أكبر من كل كبير وتتعالى على كل متعالٍ.

---

* قوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ﴾ [الشعراء: 193]. [المترجم].

(28) **التَّنَزُّلات المَوْصِلية**، ص90-91.

وفي مقطعٍ يتعلّق بحالةٍ تكون فيها اليدان مرفوعتينِ، والكفّانِ نحو الأمام، وهي حركة تَصحَبُ التكبير الذي يجب أن يتكرَّر، على ما يذكر ابن عربي، في مراحل الصَّلاة المُتتالية، يقول:

«(نزل الروح الأمين على القلب السليم، وقال:) دعاك الرفيع إلى مُناجاته، والغني إلى قبض هِباته. فتذلَّلْ وافتقرْ، وارفعْ يديك في كل خَفْض ورَفْع عندما تُكَبِّر، واتركْ ما تَحصَّل لك في كل تَجَلٍّ وراء ظهرك، (...) وارفع منحتك في كِيسِك ولَمْحَتك في تَأْسِيسك. واطلبْ لَمْحة أُخرى ومِنْحة [138] كُبْرى، فإنها لا تزال تَتْرى، فإن الفيْض الإلٰهي مُستمرّ دائم من نثر جُوده، فقابلْهُ بالفَقْر الكِياني الذي هو مستقرّ في عَيْن شُهوده. فلا يزال يَهَبُ وأنت تجمعُ، ويَعْلو وأنت تخضعُ»[29].

ثم إن الرُّوح الأَمين يُعلِّم سرّ التوجُّه إلى القِبْلة: «فَقُلْ لسمائِك (يعني رُوحك) لا تحجب بلطافتها، ولأرضك (يعني جسمك) لا تحجب بكثافتها». فلا ينبغي للقِبْلة الباطنية أن تحْجب القِبْلة الخارجية المُحددة بالشَّرع والعكس صحيحٌ. ثُمَّ إنّ الرُّوح الأَمين، تَبَعًا لصدى الآية التي تقول: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾، يأمرُ قائلًا: «كُنْ وجهًا مستديرًا (...) ولا تحجب بالجِهة الكَعْبية عن الجِهة الإلٰهية القلبية»[30].

بعدها تأتي معرفة «أسرار الوقوف والقراءة»، أي قراءة القُرآن في أول الركعة في الصَّلاة. فقد أُوتيَ مُحمَّد (ﷺ) «جَوامِع الكَلِم»، والقُرآن هو جِماع الكُتُب السابقة. ويُمكن الذي يَقرأ القُرآن أن يُدركه بكيفية مُختلفة، بحسب حالته الباطنية، فكل كيفية تعبير عن أحد وُجوهه المُتعددة. من هُنا يأتي هذا الإيعاز:

(29) **التَنَزُّلات المَوْصِلية**، ص92.
(30) نفسه، ص93.

«ولكن مَيِّزِ الخطاب، وفَرِّقْ بين قُرآنك وفُرقانك، وبين تَوراتِك ونورك وكتابِك وزَبُورِك (. . .) فاعلم أن الزَّبُور نظير الفُرقان، ولهما سِرّان، والقُرآن مُختص بالمُحَمَّدي، والفُرقان له بالاشتراك الموسوي»[31].

وقد أشار ابن عربي، في بيت شعري في باب سابق من كتاب **التَّنَزُّلات**، إلى أن القارئ الكامل للقُرآن، الذي يتلقّى القُرآن كاملًا، يُعانق جميع جِهاته، وجميع «تِلاواته»، إذ قال [139]:

أنا أَحوي تَوراته والأناجيـل وقُرآنه وثُمّ زَبُوره[32]

وتتضمّن تِلاوة القُرآن في الصَّلاة الفاتحة لُزُومًا، متبوعةً بسُورة أو عدد من الآيات بحسب الاختيار. إذن، سيكون الكلام أوّلًا على الفاتحة، فأغلب الجُمَل تُبَيِّن أحد الأسماء التي تُعرف بها تقليديًّا:

«اعلم أنَّ الفاتحةَ لها طَرَفان وواسطة، ومُقَدِّمتان ورابطة»، وفي ذلك إشارةٌ إلى الآيات الأربع الأُولى منها التي هي «حقّ للّه»، والآيتين الأخيرتين التي هي «حقّ للعَبد»، والواسطة التي هي الآية الخامسة، لأنها تصل بين ما للّه ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ﴾ وما للعَبد ﴿وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ﴾. هذه الطبيعة المُزدوجة للسُّورة الافتتاحية قد أبرزها حديث قُدسي[33] يقول الله فيه: «قَسمتُ الصَّلاة (والإشارة هُنا إلى الفاتحة التي هي ركنٌ في الصَّلاة) بيني وبين عَبْدي نِصفين»، وقد أكَّدَ كتاب **التَّنَزُّلات** ذلك بطرائق مُختلفة بعد أسطر قليلة:

---

(31) **التَّنَزُّلات المَوْصِلية**، ص94.

(32) نفسه، ص61.

(33) ابن حنبل، 2، 460. [قَسمتُ الصَّلاة بيني وبين عبدي نصفين ولعبدي ما سأل، فإذا قال العبد: الحمد للّه رب العالمين، قال اللّه تعالى: حَمَدَني عبدي، وإذا قال: الرحمن الرحيم، قال اللّه تعالى: أثْنى عليَّ عبدي، وإذا قال: مالك يوم الدّين، قال: مَجَّدني عبدي، فإذا قال: إياك نعبد وإياك نستعين، قال: هذا بيني وبين عبدي ولعبدي ما سأل، فإذا قال: اهدنا الصراط المستقيم، صِراط الذين أنعمت عليهم، غير المغضوب عليهم ولا الضّالِّين، قال: هذا لعبدي ولعبدي ما سأل. المترجم].

«فهي الفاتحة للتَّجلِّيات الواضحة، وهي المَثْنَى لما في الرُّبوبية والعُبوديّة من المَعاني، وهي الكافية لضمّها البَلاء والعافِية، وهي السَّبع المَثاني لاختصاصها بِصِفات المَعاني، وهي القُرآن العظيم، لأنها تحتوي على سِرِّ المُحْدَث والقَدِيم، وهي أُمُّ الكتاب لأنها جامعة للنَّعيم والعَذاب. فالطرف الواحد بالحقائق الإلٰهية مَنُوط والطَّرَف الآخر بالحقائق الإنسانية مَرْبُوط، والواسطة تأخذ منهما على قَدْر ما تُخْبَر به عنهما. . .»[34].

أما السُّوَر الأُخرى التي يختار المُصَلّي تِلاوتها بعد الفاتحة، فيقول لنا إنها تَشمل «من مئتينِ وثمانين وسبعة منازل إلى ثلاثة منازل (. . .) وقد ذكرناها في **الفُتُوحات المَكِّيَّة**». ولا شكّ في أن ابن عربي لم يكن قد كَتَب بعد فصل المنازل في المدّة التي كَتَبَ فيها كتاب **التَنَزُّلات** المَوْصِلية، غير أن الباب 22 الذي [140] شكل بمعنًى ما مُقدمةً له، كان قد كُتِبَ، ومن الأكيد وأغلب الظن أن الأمر يتعلَّق به في قوله: «في **الفُتُوحات المَكِّيَّة**». على أنّ تَماهي المنازل بالسُّوَر واضح هُنا تمامًا. فالعددان المُشار إليهما آنفًا (287 و3) يتعلَّقان بعدد آيات أَطْول سُورة في القُرآن، سُورة البقرة، وعدد آيات أقصر سُورة فيه، سُورة الكوثر.

ومِثلَما فعل ابن عربي في كتابه **مَواقِع النُّجُوم** عندما كان يشرح أفعال اللسان، فَرَّقَ بين تلاوتين: التِّلاوة الإلٰهية والتِّلاوة الإنسانية، وكشف عن الفرق بين التِّلاوتين شارحًا انطلاقًا من وجهَتَي النظر هاتينِ، الآيات السبع عشرة الأُولى من سورة النجم، وهي الآيات التي تُبَنْيِن **كتاب الإسْرا**[35]. إن اختيار هذه الآيات غير مُفَسَّر، ولكنه اختيار ليس عَرَضيًّا. إنها آيات تصف بالفعل، كما نعلم، مِعْراج النَّبي: والحال أنه في أثناء هذا المِعْراج فرض اللّه

---

(34) **التَنَزُّلات المَوْصِلية**، ص95.

(35) نفسه، ص98-100.

الصَّلاة، وأنّ الصَّلاة، من جِهة أُخرى، بحَسب حديث نَبَوي: «مِعْراج المُؤمن». وهو مِعْراجٌ يحمل مُفارقة تتمثل في كون المُصَلِّي يصعد بالخَفْض. يقول: «واعلم أنَّ في هَوْيِك علاءَك، كما أنَّ في أرضك سماءَك»[36].

وبعد القراءة قِيامًا يأتي تِباعًا الرُّكُوع والسُّجُود.

والمرحلة الأُولى لهذا الانْحناء، أي الرُّكُوع، حيث ينحني الجُزء الأعلى من الجسم فقط، هي بَرْزَخ، أي موقع مُتوسِّط بين السماء والأرض، بين الرُّبُوبية التي يرمز إليها منزل القيام، والعُبُودية، الشرط التعبُّدي الذي يكون فيه السجود بعد التكبير. إنها تكشف بذلك عن الطبيعة المُزدوجة للإنسان الذي فيه تجتمع الحقائق الحَقِّيَّة والخَلْقية. لهذا السبب، بالرجوع بعد الرُّكُوع إلى وضع القيام ينطق باسم اللّه، كما لو أن اللّه هو الذي يُوَجِّهُ كلامه إلى المخلوقات -وإلى المُصلِّي بِوصفه مخلوقًا- عندما ينطق بالعبارة التعبُّديّة: «سَمِعَ اللّه لمن حَمِده». وهُناك حديث نَبَوي[37] يُخبرنا بالفعل أن اللّه هو الذي ينطق، في هذه اللحظة، بهذه الكلمات على لسان العبد.

وبالرجُوع مرة أُخرى إلى الأحاديث النَّبَوية[38] [141] أقام ابن عربي تناظرًا بين نُزول الجسم إلى الأرض ونُزول الحق إلى السماء الدُّنيا في الثُّلث الأخير من كل ليلة. إن المُصلِّي وهو يتجَّه إلى الأسفل، إلى موضع سُجُوده،

(36) نفسه، ص103. لم يكن تَماهي الصَّلاة بالمِعْراج عند الصُوفي مُجرّد استعارة بل كانت له تَبِعات تقنية، ونجد وضوحًا مُميزًا له في رسالة صغيرة (منسوبةٍ خطأً إلى عبد الكريم الجِيلي ومن المُحتمل أنها رسالة في وقت مُتأخِّر جدًّا) طُبِعَتْ في القاهرة بعُنوان **الإسفار الغريب نتيجة السَّفَر القريب**، والتأثير الأكْبَري فيها واضح جدًّا.

(37) مُسلم، **الصَّلاة**، 62-63، والمقطع الخاص بالرُّكُوع وارد في **التَّنَزُّلات المَوْصِلية**، ص100-102؛ وانظر أيضًا كتاب **الفُتُوحات المَكِّيَّة**، م1، ص437-438؛ وعثمان يحيى، السِّفْر 6، ص370 وما بعدها.

(38) البُخاري، **التَّهَجُّد**، 15؛ **والتوحيد**، 35 بالنسبة إلى الحديث الأول (نزول الحقّ في الثُّلث الأخير من الليل)؛ ومُسلم، **الذِّكْر**، 20، 21-22 بالنسبة إلى الحديث الثاني («من تقرب إليَّ شِبْرًا...»).

يبحث عن القرب الإلٰهي لأنه قد قيل: ﴿وَٱسْجُدْ وَٱقْتَرِب﴾ [العَلَق: 19]، وهذا مُطابِقٌ للحديث القُدسي: «من تقرَّب إليّ شِبْرًا تَقَرَّبتُ إليه ذِراعًا...». فكما أن هذا الهُوِيّ «حالة هوائية لطيفة، سريعة الذهاب خفيفة، كذلك تجلّيها سريع الزوال، وشيك الانتقال، وهي شبيه بالأحوال، ليس لها قدم فتطلب رُسوخها، ولا هي حضرة فتطلب شُموخها. هي حالة وَرْدية سَيّالة كالدِّهان»[39] (كالدّهان، قُرآن: السُّورة 55 [الرحمن] الآية 37).

ولقد ألمعَ ابن عربي مُجَدِّدًا إلى الآية 19 من سورة العَلَق في الباب الذي خصَّصهُ للسُّجُود، إذ قال:

> «ودعاك إلى الاقتراب بالاسم «القريب»، فإنك المُحب ليس الحبيب. ولهذا قال لك: «اقترب». ولو كنت مَحْبُوبًا لقال لك: «تقرَّب» (...) واعلم أنك مَعْصُوم في سُجُودك من الشيطان، فإنه قَهّار فليس له عليك فيه سلطان، إذا عاين هذه الحالة اشتغل بنفسه، واحترق في بُرْج نَحْسه، وصار شاهدًا لك عند ربك بالطاعة، ومُشاهدًا لما يَؤُول إليه من الخُسْران يوم قيام الساعة (...) جعلنا اللّه سبحانه مِمَّن سَجَد فَوَجَد»[40].

وفي الباب 69 من **الفُتُوحات** المُتعلّق بـ «فَصْل بَلْ وَصْل» الذي يُعالج فيه ابن عربي السُّجُود[41]، ينصح المُؤمن بأن يتأسّى بالنَّبي، بأن يدعو اللّه في سُجُوده، بعد قوله ثلاث مرات: «سُبحان ربي الأعلى وبحمده»، ويقول:

---

(39) **التَّنَزُّلات المَوْصِلية**، ص102. [قوله تعالى في سورة الرَّحمن: ﴿فَإِذَا ٱنشَقَّتِ ٱلسَّمَآءُ فَكَانَتْ وَرْدَةً كَٱلدِّهَانِ﴾. المترجم].

(40) نفسه، ص104-105.

(41) **الفُتُوحات المَكِّيَّة**، م1، ص 433-434؛ وعثمان يحيى، السِّفْر 6، ص 347-349.

«اللهم اجعل في قلبي نُورًا، وفي سَمْعي نُورًا، وفي بَصَري نُورًا، وعن يميني نُورًا، وعن شمالي نُورًا، وأمامي نُورًا، وخلفي نُورًا، وفوقي نُورًا، وتحتي نُورًا، واجعل لي نُورًا، واجعلني نُورًا» [142].

ونحن نتذكَّر أنّ النُّور اسم من الأسماء الإلٰهية. النُّور الكُلِّيّ بذاته. و«الأمر الثاني الذي يقوله المُصلِّي في السُّجُود هو -كما كَتَب ابن عربي-: «اجعلني نورًا، يقول: اجعلني أنت». إن الاقتراب الذي يجب أن يقود إليه السُّجُود ليس سِوى اسم آخر لـ théôsis (التألُّه = قرب التفاضل). والمقطع نفسه من **الفُتُوحات** يعود بإلحاح إلى الموضوع نفسه: «غَيِّبْني عني وكُنْ أنت بوجودي، فيرى بصري كل شيء بك».

وبعد القيام والرُّكُوع والسُّجُود يأتي الجُلُوس هيئةً رابعة للصَّلاة. فإن اللّه ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ (قُرآن*، 57: 4)، وهذا الاستواء الإلٰهي هو بالتحديد استواء الاسم الرَّحمن (قُرآن، 20: 5). وسوف نرى النتائج التي استخْلصها ابن عربي من هذه المُماثلة في البابين اللذين يتحدَّث فيهما عن الجُلُوس في الصَّلاة وعن التَّشَهُّد، أي الصِّيغة التي يتلوها المُصلِّي في هذا الوضع[42]. و(من هذه النتائج قوله):

«وما بَقي حِجابٌ على دَرْك هذه الحقائق، وتحصيل هذه الرقائق، إلّا حِجابٌ واحد وهو مَزج هذا العالَم المَحْسُوس المُشاهَد. وإذا وقع

* قوله تعالى في سورة الحديد ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾. [المترجم].

(42) كي نُبَسِّط الشرح فإننا لن نعتَدّ بالتفريق بين الجلسات الوسطيَّة التي لا تَشَهُّدَ فيها، وتلك التي فيها تَشَهُّدٌ، بعد إتمام الركعتين وفي نهاية الصَّلاة. وزيادةً على **التَّنَزُّلات المَوْصِلية**، ص108–109 انظر أيضًا، بشأن الجُلُوس والتشهُّد، **الفُتُوحات المَكِّيَّة**، م1، ص427؛ وعثمان يحيى، السِّفْر 6، ص310 وما بعدها.

الانفصال وزال الاتصال (...) حينئذٍ تَجَلَّت الحقائق، وعُوينت (...) وأدركتَ ما غاب عنك من الأسرار».

أمّا الذي انْفصل عن هذه الدُّنيا، أي الذي بحسب حديث نَبَويّ مات قبل أن يموت، فليس له أن ينتظر: فلـ «قد دخلتَ حضرة الاستواء وتَعالَيْت عن حُكم الأرض والسماء». وتُطابِقُ الجُمل الآتية صِيغة التشهُّد المعتاد: «سلم على من أرشدك (يعني النَّبي) وبه من أنت بأن يديه أسعدك، مقرًّا بثباته بحرف ندائه». إن السلام على النَّبي، في التشهُّد، يُعَبَّرُ عنه بضمير المُخاطَب الحاضر ويتضمن نداءً: «يا أيها» [143].

«ثم سَلِّمْ تحيةً من عند اللّه مباركة طيِّبة على نفسك، وعلى أبناء جِنْسك، فإن السلام هُناك مولاك: حضرة السلام وحضرة الإسلام مَجلاك، وأقِرَّ بوحدانية الأحد، وأنت الشَّريك والولد، ولا بد لك أن تغيب هُناك، فإن في غيبتك تحصيلَ مُناك».

ويجب على المُصَلِّي، أخيرًا، عند الخُروج من الصَّلاة، وهو يدير رأسه إلى اليمين، أن يقول: «السلام عليكم». وقد يحمل هذا السلام دلالات متنوعة، وربّما لا تكون له أية دلالة في الحالة التي يَنطِقُ به فيها نُطقًا آليًّا مُؤمنٍ غافلٍ:

«واعلم أن المُسلم في صَلاته: رجلان لهما طريقان، فإن كانا في شخص واحد فقد جُمعت له الحقيقتان.

فالعالي مَنْ سَلَّم لكونه انْفصل عن أمرٍ ما إلى أمرٍ ما، إلى اسمٍ ما من اسمٍ آخر، فيكون سلام توديع وإقبال (...).

والدُّون من سَلَّمَ على الرَّحمن وعلى الأكوان، فسلامٌ على الرَّحمن لانفصاله، وسلامٌ على الأكوان لرجوعه إليهم واتصاله (...)

ومن خرج عن هاتين الحقيقتين لم يَصِحَّ سَلامه ولا قُبِل كلامه، فإنه لم يكن عند الحق فيفصل عنه بسَلام، ولم يَغِب عن الكون فيُسَلِّم عليه عند الإلمام، (وهذه صلاة العَوام)»[43].

إن العِبادة التي هي أكثر العِبادات يومية، بل أكثرها اعتيادية، والتي تثبّت كالوتد حياة كل مُسلم مُؤمن، هي كذلك التي تقود إلى أعلى درجة من درجات القرب من اللّه، إلى «القرب» الذي هو اسم آخر لهذا التشبُّه باللّه الذي به يُصْلِح الإنسان صورته الأصلية [أي كونه صورة الأسماء الإلٰهية]. فَلِكَي يصير امرؤ «عَرْش القُرآن»[44] ينبغي له الخضوع لشرع القُرآن: فالعبادات التي يأمر بها تُعَدُّ المحل الذي تبلغ فيه الوَلاية تمامَها، أيًّا كانت جَدارتها. وإن المُمارسات الرُّوحانية التي نُضيفها بفعل اختيارنا الحُرّ إلى هذه [144] الفرائض المُشتركة لا يُمكن أن تحْمل بذاتها ثمارًا مشابهة لها. فـ «الفرائض أعلى وأحب إلى اللّه من النوافل»[45]، كما يقول ابن عربي في عدد من النُّصُوص التي يتأمّل فيها الحديث القدسي[46] الذي يقول فيه اللّه (تعالى): «وما تقرَّب لي عبدي بشيء أحب إلي ممّا افترضته عليه». ولا شَكَّ في أن هذا الحديث يذكر النوافل بعد ذلك على النَّحو الآتي: «وما زال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أُحِبَّه، فإذا أحببتُه كنتُ سَمْعَه الذي يَسْمَع به وبَصَرَه الذي يُبْصِر به ويده التي يَبْطِش بها...». لكن إذا كانت النوافل من وِجهة نظرٍ ما ضرورية -بِوصفها تمهيدًا، لأنها تُهَيِّئُ الكائن لأداء الفرائض، وتُعَدُّ تكميلًا لأنها تسدّ النَّقص في الفرائض المُطابقة لها يوم القيامة[47]- فإنها مع ذلك باطلة لقيامها

(43) **التَّنَزُّلات المَوْصِلية**، ص110. وانظر **الفُتُوحات**، م1، ص441؛ وعثمان يحيى، السِّفْر 6، ص336 وما بعدها.

(44) **الفُتُوحات**، م3، ص127-128.

(45) **الفُتُوحات**، م4، ص24.

(46) ابن حنبل، VI، ص256.

(47) لا يَنطبق مُصطلح النوافل إلا على فُروع الأعمال التي لها أُنمُوذَج وأصل هو إحدى الفرائض. انظر **الفُتُوحات المَكِّيَّة**، م1، ص203، وبشأن الدور التكميلي لها انظر **الفُتُوحات المَكِّيَّة**، م2، ص268.

على وَهْم: فالعبد ليس عنده شيء، وليس شيئًا، وإن إثبات إرادة خاصة، إثبات اختيار، إنما يُؤكد تلبيس الأنا. فبعد أن أَوْرد ابن عربي الحديث القُدسي المُشار إليه آنفًا أضاف قائلًا: «فهذا نتيجة النوافل (أن يكون الحقّ سَمْع العبد وبَصَرَه) فما ظنُّك بنتيجة الفرائض وهي أن يكون العبد سَمْع الحقِّ وبَصَرَه[48]...».

فالكَرامات، والعلوم، والتَّجلِّيات، وجميع العلامات وكل الأعمال، مُرتبطة كلها بالفرائض، ومن ثَمَّ بالشَّريعة. ولا شيء يُثبِتُ ذلك أفضل من الجزء الثاني من الباب 73 من **الفُتُوحات المَكِّيَّة**، الباب الذي تلا تعداد وظائف الوَلاية وأنواعها ومراتبها. فَفِي هذا الباب يُجيب ابن عربي عن أسئلة التِّرْمِذي المشهورة، ومجموع هذه الإجابات الغامضة أحيانًا، مَثَلُها مَثَلُ الأسئلة، يشكل مع الجُزء الأول من هذا الباب عَرْضًا شاملًا لمذهبه في الوَلاية. والحال أنه يتأكّد أن الإحالة الضّمنية على عدد المقاطع الغامضة -تلك التي تسمح لنا بإيضاحها- هي، مرة أُخرى، إحالة على الصَّلاة وعلى عناصرها المُتنوِّعة. بذلك يتحقَّق مُجَدَّدًا التّوافق بين الظاهر والباطن. وينتهي البحث الروحاني عند الحدّ الذي منه بدأ وهو مُراعاة الشَّريعة [145].

هكذا صِيغَ السؤال 5[49]: «أين مقام أهل المجالس والحديث؟».

(48) **الفُتُوحات**، م4، ص24؛ وبشأن قُرْب النوافل وقُرْب الفرائض انظر أيضًا **الفُتُوحات**، م2، ص166-168، وم2، ص559؛ م3، ص67؛ م4، ص449؛ وكتاب **العَبادلة**، ص54. [بالنظر إلى أن الفرائض أعلى عند اللّه من النوافل، وأن هذه الأخيرة لا تكون نوافلَ إلا بأداء الفرائض، ولأنَّ العبد بالنوافل يَسْمَع بسَمْع الحقّ وبَصَره، فإنه بالفرائض يَسْمَع الحقّ ويُبصر بسَمْع العَبْد وبَصَره. غير أن هذا المعنى الأخير ثابت للنبي مُحَمَّد ﷺ فقط. فقد قال ابن عربي مُتمِّمًا القول المذكور آنفًا: «وقد بَيَّنّا صورة ذلك فيما تقدم فيريد الحقّ بإرادة العبد. وهذا المقام ذكرته العرب في حقّ مُحَمَّد ﷺ. وفي النوافل يُريد العبد بإرادة الحقّ، ويظهر معنى ما ذهبنا إليه في اتصاف الحقّ بنعُوت المخلوق وفي الوجه الآخر اتّصاف العبد بصفات الحقّ، وهذا في الشَّرع موجود». المترجم].

(49) **الفُتُوحات**، م2، ص43-44؛ وعثمان يحيى، السِّفْر 12، ص81-86؛ وانظر أيضًا =

والجواب يذكر أن لأهل المجالس سِتَّ «حَضَرات» ويعيّن لكل واحدة منها عددًا من «المجالس»: ثمانيةَ مجالس للحضرات الأُولى والثانية والرابعة، ومجلسين للسادسة، وستة مجالس للحضرة الثالثة، وأربعة للخامسة. ومن هذه المجالس «مجالس الجَمْع» و«مجالس الفَصْل». ومن المُلائم، من جِهة أُخرى، التفريق بين مُصطلح «المُحَدَّثين»، الذين يُحَدِّثُهم اللّه، وهم أيضًا أهل الشُّهُود، ومُصطلح «مجالس» الذي لا ينطبق عليهم إلا إذا نظرنا إليهم من زاوية الوِجهة الأُولى من وجهتَي النظر هاتينِ.

مجالس وحديث وشُهُود: وراء كل هذه المُصطلحات التي تبدو قليلة الدّقة، نجد الصَّلاة هي المقصودة دائمًا. فالحضرات السّت هي الصَّلوات اليومية الخمس التي يُضاف إليها الوِتْر الذي سَنَّه النَّبيُّ وصار سُنَّة مُؤكَّدة. أما المجالس وهي من الجذر (ج. ل. س) فتأخذ اسمها من هيئة الجُلوس، وهي هيئة يتَّخذها المُصَلِّي بأعداد متنوعة تَبَعًا للصلوات (أي تبعًا لعدد الركعات). والحَضْرة الأُولى هي صَلاة الظُّهر التي تَرِدُ فيها هيئة الجلوس ثماني مرات[50]؛ والحضرة الثالثة هي صلاة المغرب التي يتكرَّر فيها الجلوس ستّ مرات، والحضرة الخامسة تتعلَّق بصلاة الصُّبح التي يتكرر فيها الجلوس أربع مرات. وكل مجلس من مجالس الاجتماع يُطابِقُ الجلسة المُتوسطة بين ركعتين، المصحوبة بقراءة التَّشَهُّد. أما «مجلس الفَصْل» فيدلّ على الجلسة الخِتامية. (فضلًا عن ذلك يُبيِّن ابن عربي في جوابه عن السؤال 8 أن ليست هُناك إلا

= **الفُتُوحات**، م3، ص222، إذ كَتَبَ ابن عربي قائلًا: «اعلم أن للّه مجالسَ مع عباده وعددها على عدد ما فَرَضَه عليهم (سُبحانه)». ويجب فهم كلمة مجلس بالمعنى الواسع، لا بالمعنى الدقيق (مجالس الحديث) الذي تحمله هنا.

(50) هذه الصَّلاة التي هي أول صلاة في النهار هي كذلك الصَّلاة الأُولى المفروضة، وهو ما يُفسّر وضعها في بداية هذا العدّ عند ابن عربي. وينبغي أن نُبيِّنَ من جِهة أُخرى أن عدد الجلسات يتضمّن هنا جلسة الاستراحة القصيرة التي تكون في الوقت الذي يرفع فيه المُصَلِّي من السُّجُود وقَبْلَ عودته إلى حالة القيام.

جلسة خِتامية في كل حَضْرة)، هي تلك التي تسبق مباشرة خُروج المُصَلِّي من صلاته.

أما الحديث (المُتعلّق بالمُحَدِّثين) فيفترض الحضورَ. وهو -لذلك- ليس مُوافقًا للشهود والمُشاهدة اللذينِ يقتضيانِ فَناء المُشاهِد. فإذا كان الحديث مع اللّه مُرتبطًا بالجُلوس الذي برمزيّته الإشارية يُعبر عن البقاء، فإن المُشاهدة، في مُقابلةِ ذلك، مُرتبطة بالسُّجُود الذي ينْمحي فيه الكائن في [146] عدمه. فالذين يُصلّون إذن هم وَحدَهُم الذين «يُشاهدون اللّه به لا بأنفسهم»[51].

وتظلُّ الهُوية بين الجُلُوس والمَجالس، بين الحَضْرة والصَّلاة، بين الشُّهُود والسُّجُود، غيرَ مُعَبَّرٍ عنها. غير أن المُؤشرات -مثل اختيار الكلمات والأعداد المُرتبطة بها- ليست غائبة[52]، وعلى القارئ أن يعرف تأويلها. ويُتابع ابن عربي في السؤالين التاسع والعاشر بكلمات مَحْجُوبة استيفاءَ أسرارِ الصَّلاة التي فيها وبها يدخل الوَلِي إلى مجال الأسرار الإلٰهية، إذ يقول: «فإن قلتَ بأي شيء يفتتحون المُناجاة؟» فالألفاظ الثلاثة التي استعملها ابن عربي في إجابته تمثل على التوالي: الدعوة إلى الصَّلاة، والتكبير الذي يفتتح الصَّلاة، والبَسْملة، أول آية من الفاتحة، أي يعني بداية الصَّلاة بمعنى الكلمة. ثُمَّ إنّ ابن عربي وهو يورِدُ بعد ذلك الآيتين 12 و13 من السورة* 58، إذ تأمر الآية 12 بتقديم الصَّدَقة

---

(51) جواب عن السَّؤال السادس، **الفُتُوحات**، م2، ص44؛ وعثمان يحيى، السِّفر 12، ص87-89.

(52) نجد في الجواب عن السَّؤال الثامن، مثلًا، في البِداية صِيغة الدعاء، حرفيًّا، الذي تجب قراءته في الجلسة، وفي نِهايته إلماعٌ دالٌّ إلى تحديد أوقات الصَّلاة. أمّا التفريق الذي ساقَهُ ابن عربي (**الفُتُوحات**، م2، ص44؛ وعثمان يحيى، السِّفْر 12، ص83) بين وِجْهة نظره ووِجْهة نظر التِّرْمِذي (الذي أضاف اثني عشر مجلسًا، لكونه «يُراعي حظ طبع» **الإنسان**)، فنقولُ باختصار إنه قائم على كون جسد آدم مخلوقًا باليدين (في حينِ أن رُوحَه حاصل النَّفْخ)، ويُضاف الشَّفْع الذي فيه ركعتان إلى الوتْر الذي فيه ركعةٌ واحدة.

* يتعلق الأمر بقوله تعالى في سُورة المجادلة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَٰجَيۡتُمُ ٱلرَّسُولَ فَقَدِّمُواْ بَيۡنَ يَدَيۡ نَجۡوَىٰكُمۡ صَدَقَةٗۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ لَّكُمۡ وَأَطۡهَرُۚ فَإِن لَّمۡ تَجِدُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٌ * ءَأَشۡفَقۡتُمۡ أَن تُقَدِّمُواْ بَيۡنَ=

عند مُناجاة الرسول، أضاف قائلًا: «وأفضل الصَّدَقات تصدُّق الإنسان بنفسه (. . .) فإذن الحقّ ناجَى نفسه بِنفسه، فما سَمِعَ الحقَّ إلا الحقُّ»[53]. إن هذا القربان الكلّي الذي سيُستهلك في السُّجُود هو مطلب كل مُصَلٍّ، وبتلبية هذا الشَّرط وَحدَهُ تكون الصَّلاة مُناجاة حقًّا، حديثًا بين الحقّ والحقّ، يُعَدُّ فيه المُصَلّى محلًا فَحَسْب.

«فإن قلتَ: بأي شيء يَخْتمونها [أي المُناجاة]؟»، فهناك كلمة ضِمْنية في الجواب عن هذا السؤال تُعَدُّ مِفتاح هذا المقطع: هي كلمة السلام، التي تختم وتكون مصحوبة بالعودة إلى المخلوقات. ويَسمح نصّ كتاب التَّنَزُّلات الذي أشرنا إليه بفهم دلالة «الأسماء» -الاسم الذي نَنْفصل عنه والذي نجتمع به- المذكورة هنا. لكن ابن عربي رأى فيها على نحوٍ أدقّ أشكالها التعبُّدية أنفسها: فالاسم الذي نَنْفصل عنه هو الاسم اللّه، وهو آخر ما يُنطَقُ به في التَّشَهُّد، والاسم الذي يليه هو الذي يظهر في نهاية الصَّلاة وهو السلام. أما الاسم الذي هو جامع بين الاسمين، دون أن يُقدّم ابن عربي تفسيرًا لذلك، فهو «اسم إلٰهي مخبوء بينهما» وبه يقع الخَتْم بمعنى الكلمة (لأن السلام يفتتح حالة جديدة) [147]، إنه الضمير المُتصل «هُ» لـ «رسولــه»، كلمة في نهاية التَّشَهُّد تشهد بأن مُحَمَّدًا (ﷺ) هو رسولــه. إنه رسول «الذات الإلٰهية»[54].

ويستدعي السؤال 12 تَعيينًا رمزيًّا آخر للصَّلاة، هو التَعْيين الذي يُشَبِّهُها بالسَّيْر أو السَّفَر - وهو سَفَر عمودي إذ إن الأمر يتعلّق هُنا بمِعْراج، وهو ما يُوحي به الفعل القُرآني ذي الجَذر (ق. و. م) الذي يُعَبِّر عن فِكرة الإقامة والقيام عندما يتحدَّث عن واجب أداء الصَّلاة. إن هذا السّيْر إلى «المجالس والحديث» يجب أن يتم بالهِمَم المُجردة عن كل ما سوى الله. إن هذا التجرُّد وهذا التطهُّر لا ينبغي حَملُهُما على معناهما العام: فهُما من الوِجْهة الاصطلاحيّة يُحيلان على الوُضوء. وفي

= يَدَىْ نَجْوَىٰكُمْ صَدَقَٰتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُواْ وَتَابَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَٱللَّهُ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾. [المترجم]

(53) **الفُتُوحات**، م2، ص47؛ وعثمان يحيى، السِّفْر 12، ص105-106.

(54) **الفُتُوحات**، م2، ص47؛ وعثمان يحيى، السِّفْر 12، ص108-111.

نهاية جوابه عن هذا السؤال يُفَرِّقُ ابن عربي، بِلغة واضحة هذه المرّة، بين أربع سفرات، أو بين أربع مراحل من السَّيْر (هي: منه وإليه وفيه وبه)، وهو سَيْر جعله مُتماهيًا مع حالات القيام والرُّكُوع والسُّجُود والجُلُوس - مع هيئات الصَّلاة التي حدَّدها بأسمائها. ويُمكن أن نشكّ على أي حال في أنه يُحيل ضِمنيًّا في الصفحات السابقة على الصَّلاة، إلا أن إشارته فضْلًا عن ذلك إلى الحديث (الشَّريف) الذي يُفيد أنّ النَّبي يجد قُرّة عينه في الصَّلاة*[55] تنفي هذا الشكّ.

ثُمَّ إنّا نلحظ أن ثَمَّةَ سِلْسلة كاملة من الإجابات التي تَمْتَدّ من السؤال 97 إلى السؤال 115 ليست مفهومةً فهمًا معقولًا ومقبولًا إلّا إذا كُنا نُجيد قِراءة ما بين سطور العبارات التي تبدو مُجَرّدة، وأَفعال الصَّلاة، وكَلِماتِها. إن المُصْطَلح المُشترك في السؤالينِ 97 و 98 هو مُصطلح «الوَجْه». ولا يَصْعُبُ أن نُخمّن أنّ النصّ الأَكْبَري يُحدِّثنا هُنا عن «التَّوَجُّه»، الذي لا يفيد تَوَجُّهَ الجَسَد إلى القِبْلة فَحَسْب، وإنما يُفيدُ بالضَّرورة هذا أيضًا[56].

والسؤال 99 هو: «ما مبدأُ الحَمْد؟». فالحَمْد اسمٌ من أسماء الفاتحة، والشيخ الأَكْبَر لا يسْتخدم هذه المرة عِبارات مُبطّنة: فمن الواضح جدًّا والبديهي أن سؤال التِّرْمِذي يدور حول هذه السّورة، وما يُؤكد ذلك أن السُّؤال التالي للتِّرْمِذي (السُّؤال 100) يدور حول [148] «آمين» الذي به تنتهي تِلاوة هذه السُّورة. والجواب عن هذا السؤال يَسْتدعي علمَ الحُرُوف (فبداية «الحَمْد» هي «باء» البَسملة إذا راعَيْنا العلاقة بين الحقّ والخَلق، ولكن هذه البداية هي «الألف» الذي تفتتح به الآية التي تَلِي البَسملة إذا راعَيْنا الحق في تعاليه) بمُفردات مُماثلة لما نَجده في البابين الثاني والخامس من **الفُتُوحات المَكِّيَّة**[57]. ونقول عَرَضًا إنه يتحقَّق هُنا أن ابن عربي وهو يُترجم بالمُفردات

* قوله عليه السلام: «حُبب إلي من دُنياكم ثلاث: الطِّيب والنِّساء وجعلت قرّة عيني في الصَّلاة». [المترجم].

(55) **الفُتُوحات**، م2، ص48؛ وعثمان يحيى، السِّفْر 12، ص113-119.

(56) **الفُتُوحات**، م2، ص99-100؛ وعثمان يحيى، السِّفْر 12، ص483-490.

(57) **الفُتُوحات**، م2، ص100؛ وعثمان يحيى، السِّفْر 12، ص490-495.

الأفعال التعبُّدية من الأسئلة التي يُمكن أن تُفْهَم فهمًا مُختلفًا، لا يأتي بِمُواربة تَعَسُّفية لأسئلة الحكيم التِّرْمِذِي: في صِيَغ مُلْغِزة في الغالب الأعم، يضع غُموض العلوم الروحانيّة على المِحَكّ لأولئك الذين يقبلون تحدّيه، وهذا ما كان يُفكر فيه أيضًا حكيم تِرْمذ.

كذلك فإن السُّؤالين 101 و102 («ما السُّجُود؟» و«ما بَدْؤُه؟») واضحان جدًّا. فالجِسم كما يُجيب ابن عربي «سَجَد إلى التُّرْبة التي هي أصله، وسَجَد الرُّوح إلى الرُّوح الكل الذي عنه صدر، وسجد السّرّ لِرَبّه». ويُضيف قائلًا: «فيرفع (المُصَلّي) وجهه من السُّجُود فلا يدوم (سُجود الوجه لا يدوم)، فإن القِبْلة التي سَجَدَ (الوجه) لها لا تدُوم (. . .) فالقلب لا يرفع رأسه من سُجُوده أبدًا، لأن قِبْلَته لا ترتفع»(58).

وفي الجواب عن السؤال 9 (فإن قلت: فبأيّ شيء يفتتحون المُناجاة؟) ذكر ابن عربي عَرَضًا «أولئك الذين يَفتتحون المُناجاة (الصَّلاة) بتلبُّسهم بِرداء الكبرياء، ثم يَتَعَرَّوْن من بَعْضِه»*. إننا نتعرَّف هُنا ألفاظ الحديث القُدْسي: «الكبرياء ردائي والعَظَمة إزاري. . .»(59). غير أن هذه الملحوظة بقيت دون تفصيل وتوسيع. إن الإجابات عن الأسئلة المُمْتَدَّة من السؤال 103 إلى السؤال 107(60) التي تتعلَّق على التوالي بالألفاظ المَفاتيح لهذا الحديث القُدْسي (الكِبْرياء، والرِّداء، إلخ) تقدّم تفسيرًا، إذا فكَّكْنا شفرة لَطائِفه، نراه يُؤكد أن الخِطاب الأَكْبَري في موضوع الوَلاية مُتمحوِر حول العبادات، وعلى نحوِ

(58) **الفُتُوحات**، م2، ص101-102؛ وعثمان يحيى، السِّفْر 12، ص500-507. وبشأن سُجُود القلب انظر بالخُصُوص **الفُتُوحات**، م3، ص302-308.

* هذه العبارة -مع بعض الاختلاف- يُوردها ابن عربي في الجواب عن السُّؤال 9، ولكنه ينسبها إلى الحكيم التِّرْمِذي. يقول ابن عربي: «وأما مذهب التِّرْمِذِي فإن الذي يَفْتتحون به المُناجاة إنما هو تلبُّسهم بالكبرياء، ثم يتعرّون من بعضه بوجه خاص»، وقد رأينا إثبات هذا الاسْتدراك في الهامش رفعًا للَّبس [المترجم].

(59) صحيح مُسلم، البِرّ، 136؛ وسنن ابن ماجة، الزُّهْد، 16.

[«الكبرياء ردائي، والعَظَمة إزاري فمن نازعني واحدًا منهما قَذفته في النار» المترجم].

(60) **الفُتُوحات**، م2، ص103-104؛ وعثمان يحيى، السِّفْر 12، ص508-520.

أخصّ حول الصَّلاة. فالكبرياء إلماعٌ إلى التكبير في الصَّلاة حيث يقول المُصَلّي «اللّه أكبر» وهو قائم. فَفِي هذا الوضع العموديّ (القيام) [149] يتحمل المُصَلّي رَمزيًا -بِوصفه خليفة- وظيفة السّيادة التي لا يَمتلكها حقًا إلّا اللّه. غير أن «رداء الكِبرياء» الذي يستعيره (المُصَلّي) يجب أن يُعِيده على الفَوْر كي لا يخسر ذكرى فَقْرِه الوجوديّ. من هُنا يأتي الرُّكُوع حيث تتقلّص طبيعته إلى النصف. فالنصف الأعلى، الذي كان قد تَلَبّس بالرِّداء، يَمّحي بِصَيرورته أُفقيًا. فلا يستمر إلّا قيام الجُزء الأسفل من الجسم، الجُزء الذي يُغطيه الإزار. غير أن الرُّكُوع ليس سِوى مرحلة مُتوسِّطة (ليس سِوى بَرْزَخ بحسب كتاب **التَّنَزُّلات**) في اتجاه التخلّي عن كل سِيادة، عن كل مُطالبة بالاستقلال الذاتي. والمرحلة النهائية هي السُّجُود، الامِّحاء في أسفل سافِلِين (قُرآن، 95؛ 5)*، وهو اعتراف لا رجعة فيه بالعُبودة، أي بالعُبودية المُطلقة.

كل هذا يُفسّر سبب إجابة ابن عربي عن سؤال: «ما الرِّداءُ؟» قائلًا: «الرِّداءُ هو العبد الكامل، المخلوق على الصّورة، الجامع للحقائق الإمكانية والإلٰهية»[61]. والإنسان الكامل هو هذا العبد الكامل، هو هذا الذي تكون وظيفته بِوصفة خليفةً وظيفة مشروعة ويتحمَّل فعليًّا كبرياء الحق في قيامه، في حين أن القيام [وضع الوقوف قائمًا] عند أغلب الناس ليس سِوى مظهر. إن العبد الكامل هو رِداءُ الحقّ؛ لأن الحقّ باطن فيه، محجوبٌ به مُثِّلَ برداء، غير أنه [العبد] لا يَفْقِد أبدًا عُبودته: فإن كان الحقّ قد يُسْتَهْلَكُ فيه فإنه هو أيضًا مُسْتَهْلَك في الحقّ**.

---

* قوله تعالى في سورة التين: ﴿ثُمَّ رَدَدْنَٰهُ أَسْفَلَ سَٰفِلِينَ﴾ [المترجم].

(61) **الفُتُوحات**، م2، ص103؛ وعثمان يحيى، السِّفْر 12، ص514.

** إن استهلاك العبد الكامل في الحقّ هو «استهلاك عين»، بحيث يُصبح حقًّا كله، ولا يجد في نفسه حقيقةً ينسب بها إلى ذاته الانفعالات الإلٰهية الظاهرة عنه. أما الاستهلاك المنسوب إلى الحقّ فهو «استهلاك نسبة»، لأن ظهور العبد الكامل في الوجود قد يكون حجابًا على الحق، فلا يُنسب بوجوده شيء إلى الحق. انظر **الفُتُوحات** م2 ص104. [المراجِعة]

ويُتابع ابن عربي هذا التأمُّل المتعلِّق بالصَّلاة في مُعالجته للسُّؤال 109[62]: «ما الوَقار؟». ويذكر ابن عربي، في نِهاية الجواب، الحديث الذي يأمُر المُؤمنين بأن يأتوا إلى الصَّلاة وعليهم «السَّكِينة والوَقار»*. إن التِّرْمِذِي -الذي كان محدِّثًا أيضًا- وهو يختار كلمة «وَقار» يدعو إلى فَهْم أنه لا يزال مُستمرًا على الخط المُستقيم لأسئلته السابقة، وهذا هو ما فَهمه الشيخ الأَكْبَر. لكن الوَقار (وهو في العربية مثل gravitas في اللاتينية يحمل معنى الثِّقَل)، ليس عندَهُ [150] مظهرًا خارجيًّا فقط. إذ يقول ابن عربي إنَّه كما أن الموت الطبيعي مَسبوق بما يُطلق عليه القُرآن اسم سَكَرات المَوْت، فإن التَّجلِّي، الذي لا يُحصَلُ عليه إلا بالمُرُور سَلَفًا بمَوْت آخر، يظهر في نوع من المشقّة، في ثِقل ضاغط، يجعل الكائن مُستعدًا لاستقبال تجلِّيات الأسماء الإلٰهية في الصَّلاة**.

كذلك فإن مفهوم «الضِّياء» الوارد في السؤال 112[63]، يجب تأويله هو أيضًا تبَعًا لحديث نَبَوي آخر يربط الضِّياء بالصَّلاة، أو على نحوٍ أدقَّ بالفعل التعبّدي الذي يُهيِّئ للقيام بها، وهو الوُضُوء: الوُضُوء ضِياء. فالجواب وكذلك الجوابان اللّاحقان[64] اللذان يتعلّقان بالقُدْس[65]، الطهارة المُتعالية، حيث يُفَرِّقُ ابن عربي بين التقديس الذاتي والتقديس العَرَضي، الذي يتطلّب إعادة

(62) **الفُتُوحات**، م2، ص105؛ وعثمان يحيى، السِّفْر 12، ص522-525.

* ونصّه عند ابن عربي: «**فلا تأتوها وأنتم تسعون -يعني الجمعة- وَأْتُوها وعليكم السكينة والوَقار**».

** يتحدّث ابن عربي عن أثقال التَّجلِّي، وعن الوَقار الذي هو حمْل هذه الأثقال قبل حصول التَّجلِّي، مثل سَكَرات الموت قبل حصول الموت، ونتيجته هي السُّكون والسكينة وضعف الحركة، ولكنه ليس سُكونًا عن مزاج طبيعي وإنما هو سُكُون حاصل عن الفَناء في التَّجلِّي، أي إنه نتيجة التعظيم والعَظَمة الإلٰهية، وأشدُّ الوَقار مُرتبط بالقول الثقيل، أي القُرآن الكريم. [المترجم].

(63) **الفُتُوحات**، م2، ص107؛ وعثمان يحيى، السِّفْر 12، ص538-544.

(64) سنن الدّارِمي، الوُضوء، 3؛ وصحيح البخاري، الوُضوء، 3، حيث وَرَدَ في الذين يحافظون على الوُضوء حديث رواه أبو هُرَيْرة، قال: «**إني سمعت النَّبي ﷺ يقول: «إن أُمتي يدعون يوم القيامة غُرًّا مُحَجَّلين من آثار الوُضوء فمن استطاع منكم أن يطيل غُرَّته فليفعل**».

(65) **الفُتُوحات**، م2، ص108-109؛ وعثمان يحيى، السِّفْر 12، ص545-561.

الإنشاء باستمرار- هو جوابٌ يُؤكد أننا هُنا أمام أسرار الوُضُوء الكامل، الوُضُوء الذي يُطهِّر الجسم والرُّوح معًا.

وتُعيدنا سِلْسِلة أُخرى من الإجابات (من السُّؤال 147 إلى السُّؤال 151)[66]، بوضوحٍ تامٍّ، إلى مَوْضُوع الصَّلاة: بعد البَسْملة (التي هي بالنسبة إلى العبد ما يكونه الفعل «كُنْ» (فعل الإيجاد) بالنسبة إلى اللّه) تُفَسِّر هذه الإجابات مُجَدَّدًا جُمل التَّشَهُّد[67] إحداها تِلْوَ الأُخرى، كجملة «السّلام علينا» التي يجب على المُصَلِّي قولها. إن ابن عربي، وهو يستند إلى الآية 61 من السورة 24* التي تُبَيِّن أن هذا السلام الذي يُوجِّهه المُصَلِّي إلى نفسه هو في الحقيقة تحيةٌ من اللّه[68]، يستخلص من ذلك النتيجة الآتية: على المُصَلِّي «أن يكون في صلاته أجنبيًّا عن نفسه بِرَبِّه»**. فأنت إذن تَرْجُمانه إليك، لأنه إذا حُقِّقَ هذا الشرط كان الحقّ هو الذي يتكلَّم على لسان المُصَلِّي. أما السُّؤال 154، وهو السُّؤال ما قبل الأخير، فهو مُسَخَّر كلِّيًّا لِـ «أُمِّ الكتاب»، للفاتحة، أي للصَّلاة أيضًا.

---

(66) **الفُتُوحات**، م2، ص125-128؛ وعثمان يحيى، السِّفْر 13، ص140-151.

(67) يُذكرنا ابن عربي هنا بأنّه قد تحدَّث عن التَّشَهُّد في الباب 69 من **الفُتُوحات** المتعلّق بالصَّلاة (**الفُتُوحات**، م1، ص427؛ وعثمان يحيى، السِّفْر 6، ص310 وما بعدها).

* قوله تعالى في سورة النور: ﴿لَّيْسَ عَلَى ٱلْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْمَرِيضِ حَرَجٌ وَلَا عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَن تَأْكُلُوا۟ مِنۢ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ ءَابَآئِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أُمَّهَـٰتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَٰنِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخَوَٰتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَعْمَـٰمِكُمْ أَوْ بُيُوتِ عَمَّـٰتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخْوَٰلِكُمْ أَوْ بُيُوتِ خَـٰلَـٰتِكُمْ أَوْ مَا مَلَكْتُم مَّفَاتِحَهُۥٓ أَوْ صَدِيقِكُمْ ۚ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَأْكُلُوا۟ جَمِيعًا أَوْ أَشْتَاتًا ۚ فَإِذَا دَخَلْتُم بُيُوتًا فَسَلِّمُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ تَحِيَّةً مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ مُبَـٰرَكَةً طَيِّبَةً ۚ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْـَٔايَـٰتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾. [المترجم].

(68) كلمة تحية التي تعني السَّلام هي أساسية أيضًا في فهم آية «الإحياء».

** يقول ابن عربي: «قوله: «السَّلام علينا» يُؤذن أنه مُبْلِغٌ سلامَه لكل جزء فيه ممّا هو مُخاطب بعبادة خاصة، وإنما سَلَّم عليهم لكوْنه جاء قادمًا من عند رَبِّه لغيبته عن نفسه حين دعاه الحق إلى مُناجاته». **الفُتُوحات**، السِّفْر 6، ص319. [المترجم].

وقد كان بإمكاننا أن نَسْتخلص مقاطعَ أُخرى كثيرة تقودنا بِلا تردُّدٍ، بطريقة جليّة أو خفيّة، إلى الصَّلاة التي هي تعبير مُشترك عند جميع المُؤمنين -لكنها [151] بالنسبة إلى العارف باللّه تحقُّقٌ- للعُبُودة، للعُبُودية الجذرية للإنسان. إن كلمة عُبُودة هي إذن الكلمة التي يقوم عليها كل هذا المذهب [الأَكْبَري] الذي يُؤكد رُجحانَ الفرائض على النَّوافل، ويُؤسس الحرية العُليا على الفريضة، والوَلاية على الشَّريعة. فعلى هذا النَّحو عَرَّف ابن عربي معناها[69]: «بالعُبُودة يَمتثل العبد الأمر [الإلٰهي] دون مُخالفة». فهو يُمَيِّزها من العُبُودية - مبدئيًا في الأقل، إذ يستعمل في بعض الأحيان إحداهما محلَّ الأُخرى. وسنرى قريبًا سبب عَدّ العُبُودة رُتبة لا تَقبل التحوّل إلى غيرها. إن العُبُودية هي الشَّرط الذي تفرضه هذه الرُّتبة على العبد تَبَعًا للكيفيات المطابِقَة لكلّ وقت. فعن سؤال التِّرْمِذِي: «على كم سَهْم ثبتت العُبُودية؟»[70]، أجاب ابن عربي قائلًا: «على تسعة وتسعين سهمًا على عدد الأسماء الإلٰهية (. . .) لكل اسم إلٰهي عُبُودية تخصُّه». فعلى العبد، أمام هذه الأسماء الإلٰهية التي تحكم على التوالي وجوده -وليس العالَم سوى التَّجلِّي المُستمر لهذه الأسماء- أن يكون على الحال التي تتطلّبها خاصية كلِّ اسم من هذه الأسماء، وعلى نَمَط الطاعة التي يقتضيها. فعندما يتجلَّى الحقُّ باسمه الرَّزّاق، لا تكون العُبُودية التي يَسْتوجبها هي العُبُودية التي يستوجبها الاسم المُمِيت، أو الاسم المُنْتَقِم.

إن الشّارح **لرسالة الأنوار**[71] (وكثيرًا ما يُنسَبُ الشرحُ خطأً إلى الجيلي) أكثر مُراعاة للنَّسق الفكري من ابن عربي، فقد أقام تَراتُبًا دقيقًا في شرحه: العُبُودة هي الفَقْر الوجوديُّ للعبد، أما العُبُودية فهي تنحصر في بقاء العبد واعيًا

(69) **الفُتُوحات**، م2، ص88؛ وعثمان يحيى، السِّفْر 12، ص408 (السؤال 78).

(70) **الفُتُوحات**، م2، ص92؛ وعثمان يحيى، السِّفْر 12، ص437 (السؤال 86).

(71) **الإسفار عن رسالة الأنوار**، دمشق، 1929، ص274. وبشأن **رسالة الأنوار** هذه انظر تحليلنا في **خَتْم الأولياء**، مرجع مذكور، الفصل العاشر.

في كل لحظة من لحظات هذه العُبُودة. والعِبادة التي هي كلمة ثالثة من الأُسرة نفسها تُشير في الاصطلاح الشّرعي إلى الأعمال الواجبة تجاه الحقّ (والصَّلاة في قِمَّتها)، فتُعَدُّ مُمارسةً مُنحدرةً منطقيًّا من هذا الوعي. وإذا أعلن ابن عربي قائلًا: «ولكن مَطْلَبي من الحقّ العُبُودة المَحْضة التي لا تَشوبها رُبُوبيّة، لا حِسٌّ ولا مَعْنًى»[72]، فإنه يَنبغي أن نَقرأ -كي نكون مُوافِقِينَ- «عُبُودية» بدلًا من «عُبُودة»، إذ إنّ العبد لا يخرج أبدًا من عُبُودته عَلِمَ ذلك أو لم يَعْلَم. ونذكر هُنا كذلك أن مَطْلب الشيخ [152] الأَكْبَر قد استُجيب له. فلقد أكّد فعلًا في باب آخر من **الفُتُوحات المَكِّيَّة** قوله: «فأنا العبد المَحْض الخالص لا أعرف للرُّبُوبية طعمًا»[73]. ويستحقّ هذا التأكيد مزيدًا من الانتباه، بحيث إنه يقول في المقطع المُتعلّق بـ «أسهم العُبُودية»: «وما رأيت وما سمعت عن أحد من المُقَرَّبين أنه وَقَف مع رَبِّه على قَدَم العُبُودة المَحْضَة (انسجامًا مع سِياق هذا المقطع نقرأ هُنا أيضًا العُبُودة بمعنى العُبُودية)». وتعود هذه الشائبة، كما يقول، إلى سببين: السّبب الأول هو الغَفْلة التي جُبِل الإنسان عليها (فلقد نسي آدم عهد اللّه إليه بحسْب الآية 115 من السّورة 20)*، والسّبب الثاني هو الاستعجال (إلماعٌ إلى الآية 11 من السورة 17)**، ويُضيف قائلًا: «وما منعني من تحصيل هذا المقام (العُبُودة المَحْضة) إلا الغَفْلة لا غير، فليس بيني وبينه إلّا حِجاب الغَفْلة، وهو حِجاب لا يُرْفَع. وأما حِجاب العَجَلة فأرجو -بحمد اللّه- أنه قد

(72) **الفُتُوحات**، م2، ص122؛ وعثمان يحيى، السِّفر 13، ص111 (السؤال 138).

(73) **الفُتُوحات**، م3، ص41. انظر بشأن العُبُودة والمفاهيم التابعة لها **الفُتُوحات**، م2، ص213-216؛ و**الفُتُوحات**، م3، ص18، ص224. وللقارئ الذي لا يعرف اللّغة العربية نذكر أن كلمات عُبُودة، عِبادة، إلخ لا تبدأ بحركة وإنما بسكون هو «عَيْن» لا يُمكن نَقلَنا أو نسخنا المُبَسَّط لها مُراعاتُها. وهو ما يُفسر كوننا لا نستعمل حرف الإدغام (*«l'ubûda»*) الذي يبدو أن الصّواتة الفرنسية تفرضه هنا.

* قوله تعالى في سورة طه: ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَآ إِلَىٰٓ ءَادَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا﴾. [المترجم].

** قوله تعالى في سورة الإسراء: ﴿وَيَدْعُ ٱلْإِنسَٰنُ بِٱلشَّرِّ دُعَآءَهُۥ بِٱلْخَيْرِ ۖ وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ عَجُولًا﴾. [المترجم].

ارتفع عنّي». غير أن ابن عربي، وهو يعود في آخر جوابه إلى هذا المقام، كتب، والحالة هذه، قائلًا: «ومع هذا فلا أقطع يأسي من تحصيله مع علمي باستحالة ذلك».

إن العبارات التي استعملناها ونحن نُحلل ما يقوله ابن عربي في عدد كبير من أعماله عن هذه الصَّلاة الكاملة -التي هي، والحالة هذه، مُشابِهَةٌ خارجيًّا في كل شيء لصلاةِ أي مُؤمن- يُمكن أن تدفعنا إلى التفكير في «تصوُّف التذلُّل»، إلى التفكير في أشكال من نَوْبات التَّصاغر والانسحاق التي تُقَدِّم سِيَرُ الأولياء لها أمثلةً. ولا شكَّ في أن الحديث عن «وَليّ مُتَكَبِّر» تناقُض في التعبير. إن التَّواضع والتَّوبة شرطان ضروريان للوَلاية. فجميع شيوخ التصوُّف، وابن عربي منهم، يُجمعون على هذا الموضوع. غير أنه ينبغي أن نَفْهم أن الأمر في النُّصُوص التي ذكرناها -وتلك التي لم نذكرها، وهي لا تُحصى، والتي عُولجت فيها موضوعات مُماثلة- لا يتعلّق بهذا؛ وأقل أيضًا بنوع من نَشوة تحقير النفس من الانجذاب بشَطْحة جَلْد للذات. فإن كانت هُناك قاعدة يُلِحّ عليها ابن عربي بثبات عندما يتوجَّه إلى مُريده فهي قاعدة الصَّحْو التي يُعَدُّ الملامي، (القديس المستور)، أُنموذجًا لها. وهذا ما يُفَسِّر كون الشَّطَحات [153] («العِبارات الإلٰهية المَرَضِيّة» حسب ترجمة ماسينيون) بالنسبة إليه هي دائمًا عند وَلِيٍّ ما علامةٌ على نقصٍ ما. إن المجموعة الدلالية التي تنتمي إليها كلمات مثل الفَقْر والأُمِّيّة وتجريد الروح، إلى جانب كلمات العُبُودة والعُبُودية والعِبادة، مجموعة لا تُحيل على سيكولوجيا ما للوَلاية، بل تُحيل على الميتافيزيقا التي تُؤَسِّس هذه الأخيرة.

إن تعريف العُبُودة الذي أَوردناه آنفًا يتكامل بدقّة كبيرةٍ جدًّا مع هذا المنظور: فهذا التوافق المُطلق مع الأمر الإلٰهي هو توافق الأعيان الثابتة، وهو ما يُمكن أن نطلق عليه، ونحن نستعير تعبير سُوزو Suso ومدرسة رينان rhénane، اسم «نماذجنا الخالدة». والحال أن المُمْكنات لا تمتلك الوجود أبدًا في المذهب الأَكْبَري، إنها لا تخرج أبدًا من حالة الثُّبُوت[74]. فوجودها ليس سوى

(74) **الفُتُوحات**، م4، ص312؛ وم3، ص255.

انعكاسٍ أو مَظْهرٍ لوجود اللّه، ليس سِوى حُلّة مُستعارة. يقول: «وما ثَمَّ إلا اللّه وهو عين الوجود وهو الموجود، ظهر تعالى للمُمْكنات باستعدادات المُمْكنات (. . .) فلمّا أَمَرَها بالتكوين، لم تجد وجودًا تتّصف به، إذ لم يكن ثَمَّ إلا وُجود الحقّ، فظهرت صُوَرًا في وجود الحقّ»[75].

إن إيجادَ هذه الأعيان الثابتة لا يُحدث فيها حقيقةً إلا حُكْمًا: هو وَعْيُها المُفاجئ لأنفُسِها، لقد كانت في (عِلْم) اللّه وكانت مَحْجُوبة عن رُؤية أنفسها[76]، لا تَرى أنفسها، وهي غائبة عن أنفسها[77]. وليسَ مُصادَفَةً أنَّ عبد الكريم الجيلي، في تعريفه الخاص، يذكر الآية 1 من السورة 76*: «أتى على الإنسان حِينٌ من الدَّهر[78] لم يكن فيه شيئًا مَذْكُورًا»، و«مذكورًا» مُترجمة هُنا (أي في النصّ الفرنسي) تَبَعًا للمعنى الذي عادةً ما تُعطاهُ هذه الكلمة، وهي عند ابن عربي تعني في هذه الآية «مَعْلُومًا»[79] - وهو ما يُفهم منه أن الإنسان لم يكن يعرف نفسه بعد. فَفِي ذاك الحِين من الدَّهر كنا كل ما نحن عليه، ولكننا لا نَعلم أننا موجودون.

---

(75) **الفُتُوحات**، م3، ص255. وانظر: **الفُتُوحات**، م4، ص316.

(76) **الفُتُوحات**، م2، ص587.

(77) **الفُتُوحات**، م1، ص168.

* قوله تعالى في سورة الإنسان: ﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْـًٔا مَّذْكُورًا﴾. [المترجم].

(78) نحن نُترجم كلمة «دَهْر» هنا، بخلاف استعمالها العادي، بالـ«خلود» لا بالـ«زمان»، لأن الدَّهْر عند ابن عربي اسم إلٰهي، وهو أمر يستبعد تشبيهه بالمُدّة أو الحِين (انظر **الفُتُوحات**، م2، ص201؛ وم3، ص201-202؛ وم4، ص175، و265)، انظر الجُرْجاني، **التعريفات**، القاهرة، 1938، ص94. «الدَّهْر هو الآن الدائم. . . وبه يتّحد الأزل والأبد». وبشأن إدراج الدَّهر في الأسماء الإلٰهية، انظر D. Gimaret, *Les Noms divins en islam, op. cit.*, p.186-187. ونحن نُراعي كَوْن حرف السؤال «هل»، الوارد في قوله تعالى: ﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ﴾، يُفَسَّر في هذه الآية عند جميع المُفَسِّرينَ بالدلالة نفسها التي يحملها الحرف «قد».

(79) **الفُتُوحات**، م4، ص315. وبشأن تفسير ابن عربي للآية 1 من سُورة الإنسان انظر أيضًا **الفُتُوحات**، م2، ص201؛ وم4، ص167، و340.

ويكتب أنغلوس سليسيوس Angelus Silesius بيتين مشهورين في (كتابه) *Cherubinischer Wandersmann* قائلًا:

الـوردة الـتي تـراهـا عـيـنـك هُـنـاك

تــزهــر فــي الإلٰــه مـــنـــذ الأزل [154]

وردة الأزل هذه تُزْهِر دون أن تعرف: هل هي وردة. إنها تجهل رائحتها واسمها، وهي لا تعرف لمن تُزْهِر. فَفِي ذاك الحِين من الدَّهْر كذلك، لا أطلب اللّه، ولا أُريد الشيء نفسه، ولا شيئًا آخر غير الذي يُريده. أنا فيه دون أن أعرف أنني أنا، ودون أن أعرف أنه هو، فاللّه يعرفني لأنه يعرف ذاته، كما يليق بعلمه.

ولا ينبغي أن يخدعنا بسبب عجز اللُّغة. فالاستعمال المَحْتُوم لأفعال الظَّرْف يُدخل الكرونولوجيا هنا، يُؤَخِّر الحِين من الدَّهْر في ماضٍ يستدعيه الحاضر، يوحي بحدث، يَعْزُو إلى عَدَمِنا وُجُودًا نَحْويًا: لكن الوردة، «بعد» كما «قبل»، ليس لها وجود يخصُّها. والعُبُودة هي حالُنا أبدًا. فليس الأمر مُتعلِّقًا باكتسابها أو بالتخلِّي عنها: فالعبد عبد أصلًا. لكن وعي أن «يكون» شيئًا ما، فالانتقال، طاعةً للأمر الإلٰهي «كُنْ»، إلى الوجود العيني في الخارج، إلى الوجود الفَرْدي، الذي ليس هو مع ذلك سِوى استعارة، انتقال أسَّس انفصالًا: فقد أدرك العبد نفسه مُتميِّزًا من الموجودات العَرَضية التي تُحيط به، وبالخُصُوص أدرك نفسه مُتميِّزًا من الحقّ. ومعرفته باللّه تبدأ من هذه اللحظة - وهذه هي إحدى دَلالات الحديث النبوي(80): «من عرف نفسه عرف رَبّه»(81). والحال أن هذه

---

(80) نعلم أن ثَمَّةَ خِلافًا في صِحّة هذا الحديث. لكن ابن عربي -بعد عدد آخر من المعلّمين الروحانيين- صحّحه من طريق «الكشف». وبشأن صِحَّة (أو عدم صِحَّة، بحسب الحالات) الأحاديث النبوية انظر الفُتُوحات، م1، ص150؛ وعثمان يحيى، السِّفْر 2، ص358.

(81) إن ابن عربي الذي يُقدِّم لهذا الحديث شروحًا مُختلفة بحسب السّياق، يذكره في مواضِعَ كثيرة: في الفُتُوحات، م2، ص298، 472، 508؛ وم3، ص44، 73، 101، 275، 289، 301، 356؛ وم4، ص245؛ والفُتُوحات، م1، ص81، 122، 125، =

المعرفة التي تَكشف له عن عُبُودته -إذ يعلم من الآن فصاعدًا أن له رَبًّا- تحجبها عنه في الوقت نفسه، لأن العُبُودة الحقيقية تجهل نفسَها. إن العُبُوديةَ التي هي عندَ الجِيلي مُشاهدةٌ دائمة من العبد لِعُبُوديته تقوم على أن يرجع العبد «أعمى، أصمّ، أبكم»، وهي الصِّفات التي تصف المَلامي عندَ ابن عربي. وإن كان الفقر هو صمت الإرادة، وإن كانت الأُمِّيّة هي صمت العقل، فإن العُبُودية هي صمت الكائن.

ويُحكى عن أحد صَحابة النَّبي (أبي بكر، أو عمر بن الخطاب، أو ابن مسعود بحسب الرِّوايات) أنه لما سَمِعَ الآية الأُولى من سورة الإنسان، التي أوردناها آنفًا، وهي قوله تعالى: ﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَـٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْـًٔا مَّذْكُورًا﴾ [155] صاح قائلًا: «يا ليتني كنت مثل هذا»[82]. وقد عَبَّر ابن عربي عن هذا بعبارات أُخرى عندما صَرَّح قائلًا: «فلا أعلى في الإنسان من الصِّفة الجَمادية»، أي جُمود الحِجارة التي لا تتحرّك إلا عندما نُحركها؛ وقال أيضًا: «وشرف الإنسان إذا مات وصار مثل الأرض في الجَمادية على حاله حَيًّا في الإنسانية»[83]. وليست الكعبةُ إلا حجارةً. يقول:

«وهـذا جَـمـادٌ لا يُـحِـسّ ولا يَـرى وليـس لـه عَـقْـلٌ ولـيـس لـه سَـمْـعُ»[84]

= 145، إلخ. وبشأن أولوية معرفة النفس على معرفة الرَّبّ، انظر **الفُتُوحات**، م3، ص378: «تأخَّر علمنا به عن علمنا بأنفسنا».

(82) انظر بهذا الصدد **الدُّر المنثور**، السيوطي، بيروت، 1314هـ؛ و6، ص297؛ و**تفسير الرازي**، 30، ص235.

(83) **الفُتُوحات**، م1، ص710؛ وعثمان يحيى، السِّفْر 10، ص359؛ و**الفُتُوحات**، م3، ص3. وانظر عند رُوزْبَهان بَقْلي (مرجع مذكور، ص352) تفسيره للآية 1، من السُّورة 76، وهو تفسير مُتناغم مع المذهب الأكْبَري.

(84) **الفُتُوحات**، م1، ص48 (بيت شعري)؛ وعثمان يحيى، السِّفْر 1، ص217. وفي كتاب **العَبادلة**، ص 113، يُلمِعُ ابن عربي إلى حجر مُوسى (الآية 60 من السُّورة 2) وإلى الآية 74 من السُّورة 2، إذ أعلن ابن عربي قائلًا: «الأحجار مواضع الأسرار ومنابع الحياة والأرواح».

وهي مع ذلك «بيت اللّه» و«قلب العالم». إن العُبُودية، «مُشاهدة العُبُودة»، في هذا الحِين من الدَّهْر الذي لا يستطيع الزمانُ إلغاءَهُ، هي هذه الحالة من الجَمادية التي لا نعرف فيها شيئًا، ولا نعرف أنفسنا ولا الحقّ: لأن الإله الذي عرفه «ذاك الذي عرف نفسه» ليس هو اللّه، إذ إن العبد عرفه كما لو كان «غير نفسه» وعرف نفسه كما لو كانت «غيرًا له»، حارمًا الحقّ من جزء الوجود الذي نَسَبَه إلى نفسه. هذا الإلٰه ليس إلا صَنَمًا مَنحُوتًا (= نحته الإنسان) على مقياس صغره، مُقيدًا بِرباط اعتقاده. وفي الفراغ الجَذْري للعُبُودية، لن يعرف العبد طلبَ اللّه ولا مَحَبَّته ولا مَعرفتَه. إنما الحقّ الذي فيه يطلب نفسه ويحب نفسه ويعرف ذاته.

ويكتب ابن عربي أيضًا قائلًا إنّ من بَلَغ درجة الإحسان هو وَحدَهُ «من طَلَعت شَمْسُه في «لم يَكُن»»[85]. في «لَمْ يَكُنْ»، في هذا السّلب لوجوده الوَهْمي الذي يتلوه في الكلمتين الأوليين من سُورة البَيِّنة (السُّورة* 98) والذي هو إجابة لـ «كُنْ». لقد اختار ابن عربي عَزْل هاتين الكلمتين عن سِياق العبارة التي تنتميان إليها من الناحية التركيبية: فكلُّ عُنصر من عَناصر الخطاب الإلٰهي -كلمةً كانَ أو حرفًا أو حركةً- دالٌّ بنفسه، بمعزلٍ عن الدلالة التي يكتسبها في علاقته بالعناصر الأُخرى. إن هذا التذبذب المَهِيب لِـ «لم يَكُنْ» يحقِّق الحِين من الدَّهْر الذي لم يَكُنْ فيه **«الإنسان شيئًا مذكورًا»**. إنه تذبذب يُذكِّره بأن «كُنْ» الذي أوجده لا يمنحه وجودًا مُستقلًّا. إن **كتاب الفَناء في المُشاهدة** ينطلق كلُّه من هذا الجزء من هذه الآية كي يصل إلى [156] الحديث النبوي المُتعلِّق بالإحسان، الإحسان الذي يحدد الكمال[86]. ولا شكَّ في أنَّه، بفعل إدخال وقفٍ، ليس، من الناحية النحوية، أقلَّ قصدية من الوقف الذي يفصل «لم يَكُنْ» عن سياقه القُرآني، يُمكن القول إنّ

(85) **إشارات القُرآن**، ص37؛ وانظر كذلك **الديوان**، ص174.

* يتعلق الأمر هنا بقوله تعالى: ﴿لَمْ يَكُنِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَـٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ مُنفَكِّينَ حَتَّىٰ تَأْتِيَهُمُ ٱلْبَيِّنَةُ﴾. [المترجم].

(86) انظر الهامش 10 المُتعلق بالإحالات على هذا الحديث.

عبارة «إن لم تَكُنْ تراه» تكشف عن سِرّ الرُّؤية: وهو أن العبد في هذه العبارة الشَّرطية يفهم: «إن لم تكُنْ، [فإنك] تراه»(87).

وتُعَدُّ العُبُودة حالةً راسخة للْخَلق وثابتة. والعُبُودية هي الوضع أو الشّرط الناجم عن هذه الحالة، وهي ليست فِعلية إلا برؤية العُبُودة. وهي رؤيةٌ لا اكتسابٌ، لأن زَعم الطاعة إن كان لا يزال مُتَصَوَّرًا فسيكون في حد ذاته عِصْيانًا، لأنه سيفْترض إمكان اتخاذ قرار، وإثباتًا لحرية الاختيار. إن آخر مُصطلح في هذه السّلسلة، وهو العِبادة، الذي يرجع في اللُّغة العربية إلى الأُسرة اللُّغويّة نفسها، يُمكن أن يُفهم هنا، منطقيًّا مع الاختيارات السابقة، بمعنى «خدمة». وفي المُدَوَّنات الفِقْهية تُشير كلمة «عبادات» بالجمع، من الناحية الاصطلاحيّة، إلى المُمارسات التَّعَبُّدية، وتُطابِقُ ما يُمكن أن نُطلق عليه اسم واجبات نحو اللّه. فالعبادات مُتميِّزة -أحيانًا بنوع عن التَّماوج- من المُعاملات. فالزواج(88)، مثلًا، يُوضع ضِمْن العِبادات تارةً وتارةً ضِمْن المُعاملات، التي هي فَرْض يشمل القواعد التي يخضع لها سُلُوك الإنسان الذي يعيش في مجتمع. فإن كان هذا التفريق [بين العبادات والمُعاملات] يستجيب لضرورة عَمَلية صالحة في نظامها، فإنه عندَ العارف باللّه، والحالة هذه، كأنه لم يكن. فالـ «خدمة» هي على الدَّوام خدمة لله، [أو الطاعة هي على الدَّوام طاعة لله]، وهو الذي يأمر في الوقت نفسه بالمُمارسات التَّعَبُّدية وبتلك المفروضة في التعامل بين المخلوقينَ [أي إنّ العبادات والمُعاملات عِبادة].

ومن منظور وجودي، تُعَدُّ العبادة نُقطة وُصول. والعُبُودة هي المبدأ الذي تَنْحدر منه. والعُبُودية هي الشَّرط الذي يُظهر ضرورتها. وبعكس ذلك تُعَدُّ العبادة، عندَ الإنسان الضعيف الناسي لعُبُوديَّته، نُقطة انطلاق. إنه بها

---

(87) انظر في ترجمة ڤالسان المُشار إليها في الفصل الرابع، الهامش 42، ص48-50، وعبد الكريم الجِيلي يُقدِّم تفسيرًا لعبارة إن لم تَكُنْ تراه في كتابه **النُّقطة**، القاهرة، دون تاريخ، ص54-55 قائمًا على الوقف نفسه.
[فالفاصلة بين «إن لم تَكُنْ» و«تراه» تقلب الفهم كلَّه. المترجم].

(88) Voir EI^2, s.v. *ibâdât*, l'article de G. Bousquet.

يتّجه صُعودًا نحو أصله، ويقْترب من سِرِّ وضعه [الأصلي]. وعندما جاء النّبي، بعد زيارة مَلَك الوحي الأُولى له، إلى وَرَقة بن نَوْفَل النصراني، عرف (هذا الأخير) مُباشرة [157] أن هذا المَلَك هو النّاموس الأَكْبَر، مَلَك الشَّريعة[89]. فالشَّريعة أقامت الخدمة، وأمرت بالعِبادات، بالواجبات تجاه الحقّ -أيًّا كانت الوِجهة في الظاهر- لأن العبد لم يَعد يتذكّر وضعه الأصلي. إنه بفعل العِبادة سيتوجّه نحو شرط العُبُودية حيث تُصبح عُبُوديته ظاهرة له. إنَّ رُجحانَ الفرائض -ما يُؤَدّى بأمر الشَّريعة- على النوافل يجد هُنا مصدره.

إنَّ القُرآنَ بِوصفه رسالةً هو تذكير بالحقائق الضائعة، والقُرآن بِوصفه شريعة هو تذكير بِوضع حَدَثَ (التَّخلي عنه). فالنّاموس الأَكْبَر استُبدل به النّاموسُ الأَصْغَر، استُبدِلَ به قانونٌ داخلي تَوارى فيه الإنسان. وفي نِهاية هذا التعلُّم، تحت شمسِ «لَمْ يَكُنْ» التي لم يَعُدْ يحجبها سَحاب الوُجُود العَيْني، يُستهلك العَبدُ ويَفْنى في آخر سُجُود. وذلك بحسب عِبارة يذكرها ابن عربي غالبًا، منسوبة إلى الأندلسي ابن العَرِيف (ولكن لا شكّ أننا ندين بها إلى الأنصاري)[90] هي: «حتى يَفْنى من لَمْ يَكُنْ ويبقى من لَمْ يَزَلْ». ومن الآن فصاعدًا: «لا فَرْض ولا سُنَن»[91]. يقول الشيخ الأَكْبَر

---

(89) ابن هشام، **السيرة النبوية**، القاهرة، 1955، I، ص238. إن هذا التأكيد للوَحي المُحَمَّدي من مُمثّل للنَّصرانية، لم يكن، من وِجهة النظر الإسلامية، هو التأكيد الأول والوحيد، فلقد انضاف إليه تأكيد الرّاهب بحيرا، والنَّجاشي (ملك الأحباش) وسلمان الفارسي الذي علَّمه كاهنٌ العلامات التي سيعرفُ بها النَّبي المُرتقب.

(90) **روح القُدُس**، ص48 (حاشية رقم 1)؛ **وتَرْجُمان الأشواق**، بيروت، 1961، ص71 (شرح البيت الثالث من القصيدة رقم XVIII الثامنة عشرة)؛ **والفُتُوحات**، م3، ص395. (يتعلّق الأمر في هذه الحالة الأخيرة بالفصل السابع عشر من الباب 369 المُتَمِّم للباب 286 الذي فيه وصف لسُورة البَيِّنَة، وهذه العبارة مُرتبطة صراحةً بفكرة لَمْ يَكُنْ). وفي **محاسن المجالس** لابن العَرِيف (طبعة آسين بالاثيوس، باريس، 1933، ص97) ورد تغيير للعبارة التي يذكرها ابن عربي. وبشأن نسبة هذه العبارة إلى ابن العَرِيف أو إلى الأنصاري انظر مقال B. Halff, «Le Mahâsin al-Majâlis... et l'œuvre du soufi hanbalite Al-Ansârî», *REI*, XXXIX, 2, 1971.

(91) **كتاب العَبادلة**، ص43. والمُصْطلح الذي ترجمناه بـ «actes surérogatoires» ليس نافلة بل هو سُنَّة تُفيد أفعال النَّبي وأقواله بوجه خاص.

كذلك في أبيات شعرية غالبًا ما انتقدَها خُصومه، في بِداية الفُتُوحات[92]:

يا ليتَ شِعْري من المكلَّف؟

إن قلتَ عبدٌ فذاك مَيْتٌ

أو قلتَ رَبٌّ أَنَّى يُكَلَّف؟

وكما أن الوردة تُزْهِر في الإلٰه دون أن تعرف أنها وردة، ودون أن تعرف لمن تُزْهِر، لم يَعُد العبد -أو بالأحرى «عَيْنه الثابتة»- يعرف نفسه عبدًا. إنه لم يَعُد يعرف أنَّ له رَبًّا. إن العُبُودية عندما تصل إلى درجتها القُصوى، تنتفي، وتكون مُستهلكة في العُبُودة التي هي مُجرّد حضور باللّه دون أي أثر للثنائية. والحال أن الرَّبَّ ليس رَبًّا [أي لا يُطلق عليه اسم رَبّ] إلا في عَلاقته بعبد يمارس عليه رُبُوبيته. فليس هُناك رَبّ بِلا مربوب[93]. لهذا قال سَهْل التُّسْتَري: «إن للرُّبُوبية سِرًّا لو ظهر لبَطَلَت الرُّبُوبية»، ويشرح ابن عربي ذلك قائلًا: «هذا السِّرُّ هو أَنْت». وأضاف [158] ابن عربي على الفور أنَّ سهلًا قد استعمل أداة الشرط «لو»، التي تَسبق من الناحية النَّحوية منطوق شرط غير قابل للتحقيق[94]. وبالفعل فإن هذا السر لا يُمكن أن يظهر في هذا العالم: فالفَناء لا يُفضي إلى تفكيك المُرَكَّب الإنساني. فأعضاؤه تظل خاضعة للتكليف ويظل في الظاهر سلطان الرُّبُوبية مُستمرًا في فعله. غير أن ما هو باطن، ما هو سِرٌّ في هذا العالم، يصبح ظاهرًا في عالم الآخرة، وحينئذٍ تنقطع سُلطة الشَّريعة نهائيًّا.

---

(92) أوردنا هذه الأبيات من قبل في الهامش 4 من هذا الفصل. وانظر أيضًا أبياتًا تحمل المعنى نفسه في **الفُتُوحات**، م4، ص41. [الأبيات هي:

وذاك الذي قالوا وذاك الذي عنوا ... وما ثَمّ إلا اللّه ليس سواه

وكلف والتكليف يطلب حادثًا ... ويطلب من يدري وما ثَمَّ إلا هو

المترجم]

(93) بشأن هذا المفهوم المُتكرّر في كتابات ابن عربي انظر على سبيل المِثال، **الفُتُوحات**، م3، ص72، 286، 316، 364، 503؛ وم4، ص212، إلخ.

(94) **الفُتُوحات**، م1، ص90.

وإن كانت جميع العبادات تُهَيِّئُ لسماع «لَمْ يَكُنْ»، -وقد رأينا في كتاب **مَواقِع النُّجُوم** ثِمار العلم الرُّوحاني المُرتبطة بعباداتٍ أكثر بساطة مثل عيادة المَرضى والإنصات إلى مَوْعظة الخطيب- فإن الصّلاة هي أكثر العباداتِ مركزية، فهي التي تمنح المُؤمن، في كل يوم وفي أوقاتها المفروضة، أقصر طريق نحو أعلى مُشاهدة، مشاهدة عُبُودته الأبدية: بحيث إنه في غيبة عينيه يكون الحقّ هو الذي يرى الحقّ. وفي الصّلاة يتقدّم الحقّ على المُؤمن*. فالـ «مُصَلّي» بمعناهُ اللُّغوي الأول هو الفَرَس الذي يعدو متأخِّرًا عن الفَرَس المُنتصر في حلبة السِّباق، فهو «المُتأخِّر عن السِّباق في الحلبة». على هذا النَّحو يُعَرِّف كتاب **لسان العرب** «فُلك لغة النَّبي»[95]. فهذه الدلالة هي التي احتفظ بها ابن عربي مُستخلصًا، مرةً أُخرى، من الحرف أعمق الحقائق التي يحملها. يقول: «إن اللّه يُصَلِّي علينا» - إشارة إلى الآية 43 من السُّورة 33 التي تخبر بأنه ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُصَلِّى عَلَيْكُمْ﴾**. ويُتابع ابن عربي قائلًا: «فالصّلاةُ مِنّا ومنه»[96] مُلمِعًا بذلك إلى حديث نَبَوي ذكرناه من قبل قَسَم اللّه بِحَسَبِه الصَّلاة بينه وبين عبده. غير أن هذا الإلٰه الذي «يصلِّي علينا» -أي الذي ينشر رحمتَه علينا[97] قبل أن نُصلِّي له وهي الصَّلاة المُتقدِّمة- هو كذلك «المُصلِّي»، من وِجهة نظر أُخرى، هو ذاك الذي يأتي بعد، الآخر: هذا الإلٰه الثاني، الذي يستخلص وجوده من وجود العبد، هو «الحقّ الذي يخلقه العبد في قلبه بنظره الفكري أو بتقليده، وهو الإلٰه المُعْتَقَد»[98] [159].

---

* يقول ابن عربي في **الفُتُوحات**، م3، ص378: «فأوجب على عِباده التأخُّر عن رُبُوبيته فشَرَّع له الصَّلاة ليسمّيه بالمُصَلِّي وهو التأخُّر عن رُتبة رَبّه». [المترجم].

(95) **لسان العرب**، الجزء الرابع عشر، ص466.

** قوله تعالى في سورة الأحزاب: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُصَلِّى عَلَيْكُمْ وَمَلَٰٓئِكَتُهُۥ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِۚ وَكَانَ بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا﴾. [المترجم].

(96) **فُصُوص الحِكَم**، ج1، ص225. وانظر أيضًا **الفُتُوحات**، م3، ص378.

(97) **الفُتُوحات**، م4، ص275. [يقول: «والصّلاة من اللّه الرحمة والشفاء من الرحمة». المترجم].

(98) **فُصُوص الحِكَم**، ج1، ص225.

وفي الصَّلاة الكاملة يكون الحقّ هو الأول أو بالأَحرى يكون فيها وحده. يقول ابن عربي: «الحمد للّه الذي وصف الإنسان بالصّفات التي تخصُّه (. . .) نافيًا المِثْل[99]، مُبْطلًا بذلك ما كان قد أثبته، جاعلًا الإنسان تائهًا بين الأدلة العقلية والبراهين الإلٰهية المُنَزَّلة، ثم صلّى عليه قبل كل صلاة صلّاها الإنسان له، أي قَبْلية»[100]. إن الصّلاة الكاملة، في نِهاية المطاف، هي تلك التي يترك فيها العبد الحق يُصلي لذاته. وهذا بالتحديد، عند ابن عربي، هو دلالة الآية الوسطى من سورة الفاتحة التي تقسم الصّلاة بين الله وعبده وهي قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾. إن هذا العَون الإلٰهي الذي نفهمه بالمعنى الأعم هو العَون الذي لولاهُ لاستحالَ حدوث العِبادة في تصوُّر الشيخ الأَكْبَر[101].

ويُسجّل ابن عربي[102] في تفسيره للآية 5 من السُّورة 107: ﴿ٱلَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾ -أن اللّه لم يقل: «الذين هم عن الصَّلاة ساهون» لأن هؤلاء الرجال المُشار اليهم يُؤَدُّونَ الفرائض المشروعة. إن الذي سَهَوْا عنه هو صَلاتهم: إنهم لم يعودوا يعرفون أنها لهم- وهو ما يُفَسِّره مقطعٌ آخر على النحو الآتي: الصّلاة الكاملة هي التي يغيب عنها المُصلِّي تاركًا المحل كلّه للّه.

---

(99) إلماعٌ إلى الآية: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: 11]. وقد لَخَّصْنا في الفصل الثاني التفسير المُزدوج لهذه الآية عند ابن عربي.

(100) **التَّنَزُّلات المَوْصِلية**، ص26. وترجمتنا هذه تبتعد قليلًا عن حَرفية النصّ وذلك من أجل إمكان ترجمة هذا النصّ الأكثر كثافة.
[هذا النصّ هو: «الحمد للّه الذي وصف الإنسان بما وصف به نفسه، (...)، وفطره على الصورتين اللّفظية والمُضافة المعنوية ثم سَمّاها بما سَمّى به ذاته، وقال بنفي المِثْليّة، فنفى عَيْن ما أثبته فحيّره بين الأدلة العقلية والبراهين الوضعية، ثم صلّى عليه قبل صلاته ولا قَبْلِيَة». المترجم].

(101) **إيجاز البيان**، ص30، وانظر أيضًا **الفُتُوحات المَكِّيَّة**، م1، ص417؛ وعثمان يحيى، السِّفْر 6، ص245.

(102) **الفُتُوحات**، م2، ص136؛ وعثمان يحيى، السِّفْر 13، ص250-251 (انظر الفصل الثاني من كتابنا هذا).

ونُذَكِّرُ مَن نَسي بأنّ هذه هي العُبودة التي هي مبدأ العبادة وغايتها، وتبدو هذه الغَيبة عن الصَّلاة حاملةً لمُفارقة – وتناقضًا مع مُثْبَتات أُخرى. فَفِي سُورة المَعارِج (جمع مِعْراج) الآية 23: ﴿ٱلَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ دَآئِمُونَ﴾ هم مَحْمُودون. وابن عربي يُماهي بين هذه الصّلاة الدائمة والحضور الدائم. (يقول: «فالعارف الذي هو على صَلاته دائمٌ وفي مُناجاته بين يدي رَبِّه قائمٌ في حركاته وسكناته... دائمُ الحضور»)[103]. غير أن هذا الحُضُور لله هو حُضُور في الله: الحُضُور الأبدي «الأعْمى والأصم والأبْكم» للأعيان الثابتة التي لا يعرفها إلا هو [= الله]. [160]

وعندما «ينزل» الوحي إلى هذا العالم يكون في شكل أصوات وحروف يقتسمها مع لُغة البشر دون أن يكفَّ عن أن يكون هو كلام اللّه الأبدي والمُتعالي. وكذلك، فإن الوليّ، وإن كان الحقّ قد أعاده إلى المخلوقات، مُشابهًا لجميع المخلوقات التي من نوعه «يأكل ويشرب ويتزوّج ويُنصت إلى ما يُقال له ويُجيب»[104]، فإنه تحتَ شمسِ «لَمْ يَكُنْ» ليس سِوى اسم. مَقُودًا بالشَّريعة، من آية إلى آية ومن منزل إلى منزل، نجدُ المسمى بهذا الاسم قد عَبَرَ دون رجعة آخر عَتَبة. [161]

(103) **الفُتُوحات**، م2، ص389؛ وعثمان يحيى، السِّفْر 6، ص63. وعن «الذِّكْر الدائم» انظر بالخُصُوص **الفُتُوحات**، م3، ص222–223، 417؛ و**الفُتُوحات**، م4، ص184.

(104) انظر الفصل الرابع من كِتابنا هذا والهامش 28. يتعلّق الأمر بما تُطلق عليه المدرسة الأكْبَرية اسم الفرق الثاني (انظر الفصل الرابع). وبشأن موضوع «التحقّق النازل» الذي غالبًا ما يتحدّث عنه ابن عربي، ولاسيّما في الباب 45 من **الفُتُوحات** (في معرفة من عاد بعدما وصل ومن جعله يعود)، انظر **خَتْم الأولياء**، مرجع مذكور، الفصل 10.

المصادر والمراجع

- أبو العباس مُحَمَّد زَرُّوق، **قواعد التصوُّف**، القاهرة، 1328/ 1968.
- أحمد بن مصطفى عَلِيوة المستغانمي، **البحر المسجور**، مستغانم، بدون تاريخ.
- الأمير عبد القادر، **كتابات روحانية**، باريس، 1982، المقدمة.
- ابن حجر الهَيْتمي، **الفتاوى الحديثية**، القاهرة، 1970.
- ابن حزم، **إبطال القياس**، بيروت، 1969.
- ابن عربي، **اصطلاح الصوفية**، حيدر آباد الدكن، 1948.
- ابن عربي، **التَنَزُّلات المَوْصِلية**، القاهرة، 1961.
- ابن عربي، **الديوان**.
- ابن العماد، **شذرات الذهب**، بيروت، s.d.، المجلد الخامس.
- ابن هشام، **السيرة النبوية**، القاهرة، 1955.
- البُخاري، **التَّهَجُّد**، 15؛ **التوحيد**.
- **بغية المُستفيد**، القاهرة، 1380/ 1959.
- **تَرْجُمان الأشواق**، بيروت، 1961.
- التِّرْمِذِي، **كتاب خَتْم الأولياء**، تحقيق عثمان يحيى، بيروت، 1965.
- **تفسير البُخاري**، س31، إيمان 37.
- **تفسير الرازي**.
- **تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي**، مطبوع في القاهرة سنة 1953 تحت عنوان **مصرع التصوُّف**.
- الجُرْجَاني، **التعريفات**، القاهرة، 1938
- **الجمع والتفصيل في أسرار معاني التنزيل**.
- **جواهر المعاني**، القاهرة، 1384هـ.
- الجِيلي، **مراتب الوجود**، القاهرة.
- الخميني، **تعليقات على شرح فُصُوص الحِكَم**، قُم، 1986.
- الخميني، **شرح دعاء السَّحَر**، بيروت، 1982.
- الخميني، **مِصْباح الهِداية**، بيروت، 1983.
- **الدُّرّ الثمين في مناقب الشيخ محيي الدين لإبراهيم القارّي البغدادي**، تحقيق صلاح الدين المُنَجِّد، بيروت، 1959.
- **الدر المنثور**، السيوطي، بيروت، 1314هـ.
- **الديوان**، طبعة بولاق، 1855.

- الرازي، **التفسير**، طهران، د. ت، م 27.
- **الرحمة من الرحمن في تفسير إشارات القُرآن**، 4 مجلدات، دمشق، 1989.
- **رسالة القشيري**، القاهرة، 1957.
- **رَشَحات عين الحياة**، م1.
- **روح القُدْس**، دمشق، 1964.
- السَّخاوي، **القَوْل المُنْبِي**، f. 102.
- سعاد الحكيم، **المُعْجَم الصُّوفي**، بيروت، 1981.
- **السَّلْسَبيل المُعِين** لمُحَمَّد السَّنُوسي، القاهرة، 1353هـ.
- **السِّمْط المَجِيد** للقُشَاشِي، حيدر آباد، 1367هـ.
- **سنن أبي داود**، الصلاة.
- شرح ابن عَجِيبة **لحِكَم ابن عطاء الله (إيقاظ الهِمَم**، القاهرة، 1972).
- الشَّعْراني، **اليواقيت والجواهر**، القاهرة، 1369هـ.
- **شواهد الحق**، القاهرة، 1394/ 1974.
- **صحيح البخاري**، المواقيت.
- عاصم إبراهيم الكيالي، **الإسفار عن رسالة الأنوار**، شرحه عبد الكريم الجِيلي، دمشق، 1929.
- عبد القادر الجزائري، **المواقف**، بكري علاء الدين، دمشق.
- عبد المجيد الصغير، **إشكالية إصلاح الفكر الصوفي**، الرباط، 1988.
- عبد الوهاب الشَّعْراني، **الأنوار القُدسية في معرفة قواعد الصوفية**، الطبعة الثانية، بيروت، 1985.
- عثمان يحيى، **مُولفات ابن عربي، تاريخها وتصنيفها**، القاهرة، 1954.
- عز الدين أحمد السيد، **المعارف المُحَمَّدية في الوظائف الأحمدية**، القاهرة، 1888.
- **عِقْد الجوهر الثمين**، **وإتحاف الأصفياء** لمُرتضى الزَّبيدي (مخطوط من مجموعة خاصة).
- علي صافي حسين، **الأدب الصوفي في مصر في القرن السابع الهجري**، القاهرة، 1964.
- علي فهمي خُشَيْم، **زَرُّوق الصُّوفي**، مؤسسة موريس الدولية، طرابلس: المنشأة العامة للنشر، 1974.
- **عَنْقاء مُغْرِب في ختم الأولياء وشمس المَغْرِب**، القاهرة، د.ت.
- **الفُتُوحات المَكِّيَّة**، تحقيق: عثمان يحيى.
- **الفُتُوحات المَكِّيَّة**، القاهرة، 1329هـ، م1، دار صادر، بيروت.
- فخر الدين علي بن الحسين الواعظ الكاشِفِي، **رَشَحات عَيْن الحياة**، م2، طهران، 2356.
- **فُصُوص الحِكَم**، ج1.
- **فوائح الجمال وفواتح الجلال**.
- القُشيري، **لطائف الإشارات**، القاهرة، 1971.
- **كتاب الأحدية**، حيدرآباد الدكن، 1948.
- **كتاب الإسْرا إلى المقام الأسْرى**، تحقيق وشرح سعاد الحكيم، بيروت، 1988.
- **كتاب الإسْفار عن نتائج الأسْفار**، حيدرآباد، 1948.
- **كتاب التَّجلّيات الإلٰهية**، تحقيق عثمان يحيى، **مجلة المشرق**، 1967.

- **كتاب الشاهد**.
- **كتاب العَبادلة**، القاهرة، 1962.
- **كتاب محيي الدين بن عربي** لطه عبد الباقي سُرُور، القاهرة، 1975.
- **كتاب النجاة من حجب الاشتباه**، مخطوط f. 171b.
- الكَتّاني، **سَلْوة الأنفاس...**، فاس، طبعة حجرية، 1316هـ.
- **كشف الغِطاء**، تونس، 1964.
- **لسان العرب**، بيروت.
- سليمان العَطّار، **الخيال والشعر في تصوُّف الأندلس**، القاهرة، 1981.
- مصطفى طَهْرَلي، **أحمد الرفاعي، حياته، أعماله وطريقته**، أُطروحة السلك الثالث، باريس 3، 1973.
- رشيد رضا، **مجموعات الرسائل والمسائل**، 4.
- مُحَمَّد أمين الكُرْدي، **تنوير القلوب**، القاهرة، بدون تاريخ.
- مخطوط شهيد علي باشا 2826, f. 57-60.
- مخطوط فاتح، 5322, f. 60b-66.
- المَسْعُودي، **مُرُوج الذَّهَب**، القاهرة، 1964، 1.
- **مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية**، مخطوط BN 6104, f. 11-28b.
- المَقَّري، **نفح الطِّيب**، م2، بيروت، 1968.
- **مكتوبات الإمام الرباني**، لوكناو Lucknow، 1889.
- المناوي، **الكواكب**، ج2، بيروت، 1999.
- **منشورات الإمام المهدي**، طبعة حجرية (أربعة مجلدات) الخرطوم، 1963.
- **مواقع النجوم**، القاهرة، 1325هـ.
- النَّابُلسي، **كتاب الرسوخ في مقام الشيوخ**، مخطوط برلين، We 1631, f. 189b.
- النَّبْهاني، **جامع كرامات الأولياء**، القاهرة، 1329/ 1911.
- نصر حامد أبو زيد، **فلسفة التأويل عند محيي الدين بن عربي** بيروت، 1983.
- **نَعْت البدايات...**، القاهرة، بدون تاريخ.

المصادر الأجنبية

- Arberry, A. J. *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*, Londres, 1950.
- Berque, J. *Al-Yousi*, Paris, La Haye, 1958.
- Böwering, G. *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam*, Berlin-New York, 1980.
- Chodkiewicz, M. *Le Sceau des saints, prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabî*, Paris, 1986.
- Chodkiewicz, M. «"L'offrande au Prophète" de Muhammad al-Burhânpûrî», *Connaissance des religions*, vol. IV, n^{os} 1/2, juin-sep, 1988.
- Corbin, H. *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabî*, Paris, 1958.
- Dotti, E. *Magie et Religion de l'Afrique du Nord*, Alger 1908/Paris 1984.
- Friedmann, Y. *Prophecy Continuous*, Berkeley, 3^{e} partie, 1989.
- Friedmann, Y. *Shaykh Ahmed Sirhindî*, Montréal-Londres, 1971.

- Geertz, C. *Islam Observed: religious development in Morocco and Indonesia*, the University of Chicago Press, 1968.
- Gellner, E. *Muslim Society*, Cambridge University Press, 1981.
- Gimaret, D. *Les Noms divins en islam*, Paris, 1988.
- Goldziher, I. *Die Zâhiriten*, Leipzig, 1884; trad anglaise *The Zâhiris*, Leyde, 1967, rééd. 1971.
- Halff, B. «Le Mahâsin al-Majâlis... et l'œuvre du soufi hanbalite Al-Ansârî», *REI*, XXXIX, 2, 1971.
- Hiskett, M. «The Community of Grace and its opponents», *African Language Studies*, Londres, XVII, 1980.
- Homerin, E. «Ibn Arabî in the People's Assembly», *Middle East Journal*, vol. 40, nº3, 1986.
- Huart, C. *Littérature arabe*, Paris, 1932.
- Landau, R. *The Philosophy of Ibn Arabi*, Londres, 1959.
- Meier, F. *Die Fawâ'ih al-gamal wa fawâtih al-galâl* Wiesbaden, 1957.
- Meier, F. «The Mystery of the Ka'ba», *Eranos Yearbooks*, XXX, vol. II.
- Michon, J.-L. *Le Soufi marocain Ibn Ajîba et son Mi'râj*, Paris, 1973.
- Morris, James. W. «Ibn Arabî and his Interpreters», *JAOS*, vol. 106, III, IV.
- O'Fahey, R.S. *Enigmatic Saint, Ahmed b. Idrîs and The Idrîsî Tradition*, Londres, 1990.
- Rabinow, P. *Symbolic Domination Cultural Form and Historical Change in Morocco*, Chicago, 1975.
- Schimmel, A. *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, 1975; *And Muhammad is His Messenger*, Chapel Hill, 1985; *Pain and Grace*, Leyde, 1976; *Islam in the Indian Subcontinent*, Leyde, 1980.
- Westermarck, E. *Survivances païennes dans la civilisation mahométane*, Paris, 1935.
- Winter, M. *Society and Religion in Early Ottoman Egypt*, New Brunswick, 1982.

الفهرس العام

المحتويات